
KÖPRÜLÜ KÜT.
211
M. ASIM BY.





بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله خير الكلام وعلى رسوله الصلوة والسلام وبعد فيقول الباعث الفقير محمد المرعشي الملقب بساجقلي زاده اكرمه الله بالفلاح والسعادة في الدنيا والاخرة لما وليت تدريس الشعبانية بحلب المحروسة في قريب من تمام الف ومائة بعد الهجرة النبوية صدر من قلمي تسويدات على الحاشيتين للمولى الخيالي ولقول احمد اول مرة من التدريس من غير سبق الدرس على احد ثم لما رجعت الى بلدي اتفق لي تدريسهما مرة اخرى فصدر من القلم تسويدات اخرى عليهما ولما لم يتيسر لي ترتيبها وتبييضها ارسلتها الى الفاضل الزكي عبد الرحمن العينتابي المستفيد سابقا مني ليرتبها ويبيضها فنقلها الى قراطيس ثم ارسلها الي فنظرت اليها فرأيت انه رتبها احسن ترتيب جزاه الله خيرا وبارك عليه فيها ونفع جميع من احبها واراد ها لكنه لم يزد عليها ولم ينقص منها ولم يغير الفاظها فاعذروني ثم اعذروني في السهو والخطاء اذ قلما يخلو عنهما مسودة وكان بين الفراغ من التسويد وبين هذا الترتيب قريب من عشرين سنة وهذا اوان كبر سني ووهن العظم مني ودنو الارتحال الى دار القرار والوقوف بين يدي الملك الجبار ما وجدت الدنيا الا لعبا ولهوا فيا لهفي على فائت العمر في الهوى المعاصي شتت امري واثقلت ظهري وادبر ريعان عمري واصفرت الشمس وقرب المساء وما اخذت من سوق الدنيا السفر المظلم والهول العظيم فيا اسفاه ويا حزناه فمن افقر مني الى الله انهض اليه بقلب حزين واقوم مقام سائل مسكين واشكو اليه فاقتي وغربتي ثم حيرتي وانقطاع قوتي لعل رحمته وسعة رحمته تسكن روعتي فحسبي الله ونعم الوكيل على الله توكلت وحرجت بلم الخيالي واخرت قول احمد قوله سبحانك اللهم قال بعض الافاضل في تفسيره اي انزهك اللهم تنزيها اشار به الى ان سبحانك من قبيل حذف الفعل واضافة المصدر الى المفعول الفعل المحذوف وهو الكاف هنا وهكذا قوله كتاب عليكم وقوله فضرب الرقاب اصل الاول كتب الله ذلك كتابا حذف الفعل واقيم المصدر مقامه ثم اضيف الى فاعل الفعل المحذوف واصل الثاني اضربوا الرقاب ضربا على ما اشار اليه البيضاوي وفي ذكر التسبيح براعة الاستهلال لانه بمعنى التنزيه وهو ما يبحث عنه في علم الكلام وكذا في ذكر اسمه تع لانه يبحث فيه عن ذاته وصفاته وكذا في ذكره

على طريق الخطاب لانه لمتفيض وهو بعد المعرفة وهو في علم الكلام وكذا في ذكر الحمد لانه اظهار الصفات الكمالية وكذا في ذكر النبي لانه يبحث فيه عن احواله وكذا في ذكر الال والاصحاب لانه يبحث فيه عن احوالهما كما في مبحث الامامة وكذا في ذكر القهر والنصرة لان في الكلام قهر الفرق الضالة ونصرة لاهل السنة قوله وبحمدك قال بعض الافاضل الواو في وبحمدك للحال تقديره اسبحك ملتبسا بحمدي لك فيان المفرد لا يحتاج الى الواو الا ان يقال التقدير وانا اتلبس بحمدك الا انه عبر بالمفرد لوقوع الجملة هنا موقعه ان قلت تجب مقارنة زمان الحال لزمان وقوع مضمون الفعل المقيد بالحال كما صرح به في المطول ومعنى التسبيح التنزيه اي نسبته تعالى الى النزاهة والحمد هو الثناء باللسان فكيف يحصلان في زمان واحد واللسان لا يتكلم بشيئين معا قلت يجوز ان يكون التسبيح بالقلب او ان يراد من الحمد وجوبه ولياقته فيكون المقارنة ثم ان ذلك الفاضل ذكر في كون الواو للحال احتمال كون الحمد مضافا الى الفاعل على ان يراد من الحمد ما يوجبه من التوفيق ونحوه وحكم بعدم ملاءمة هذا الوجه لقول المحشي على الائك وذكر احتمال كون الواو لعطف الجملة على الجملة اي واتلبس بحمدك وحكم بان هذا الوجه يتمشى على ظاهره اقول هذا عجيب منه لان الواو اذا كانت للعطف فالحمد يحتمل ايضا ان يكون مضافا الى الفاعل وهو ايضا لا يلايم قول المحشي على الائك والحاصل ان هنا اربع احتمالات لان الواو اما للحال او للعطف وعلى كل تقدير فالحمد اما مضاف الى المفعول او الى الفاعل ففي الصورتين منها انتفت الملاءمة فان قلت المعتاد في اوائل الكتب الحمد لامتثال الحديث المشهور فلم بدا المحشي بالتسبيح وجعل الحمد تبعا وقيدا له قلت التسبيح وصفه تع بالجميل فهو حمد وانما قيد بالحمد على الائه التي من جملتها التوفيق للتسبيح ذكرا للمنة ودفعا للعجب وحاصله الاعتراف بان التسبيح نعمة من نعمه وليس من نفسه ولذا اتبع الحمد عليه فان قلت لم يحصل من قوله سبحانك مع قصد المعقد الا الاخبار عن نفسه بانه ينزهه تعالى وينسبه الى النزاهة ولم يحصل منه وصفه تع بالجميل قلت بل حصل لان نسبته تع الى النزاهة يتوقف على كونه تع موصوفا بالنزاهة فيدل التنزيه على اتصافه تع بالنزاهة بطريق اقتضاء النص وهو عند الاصوليين دلالة اللفظ على اللازم المتقدم قوله وصف المختار قال بعض الافاضل اضافة المصدر الى المفعول اقول يحتمل ان يكون اضافة الى الفاعل وعلى التقديرين لا حاجة الى ذكر المضاف اليه اما على الاول فلانه يفهم من قوله على الجميل الاختياري واما على الثاني فمن قوله على جهة التعظيم قوله بالجميل مطلقا انما فسره بالاختياري [redacted] اولا الباء صلة الوصف

فالمراد من الجميل هنا المحمود به وموصوف النعت او الشيء قوله على الجميل الاختياري لعل
على التعليل بمعنى اللام كما ذكره ابن هشام في مغني اللبيب في قوله تع ولتكبروا على ما هداكم اي لهدايته
اياكم قوله قال صاحب الكشاف او لعل الغرض من نقله اثبات لعموم المحمود عليه للنعمة وغيرها
لانه محل خفاء اذ لم يصرح به في عامة التعاريف واما ذكر الشكر في النقل فلزيادة الفائدة ثم ان مراد
صاحب الكشاف من ذينك التعريفين تميز الحمد عن الشكر وبالعكس لا التعريف الجامع المانع
ولذا ترك فيهما بعض القيود اللازمة او المراد منها الحمل كما هو الظ في الثاني قوله
يعني ان الشكر اه اي يرد من قوله واما الشكر اه هذا وانما صح الارادة لان قوله واما الشكر اه
يشعر بان الشكر يوافق الحمد الا في خصوص متعلقه بالنعمة وعموم مورده من الثلاثة فيعتبر
فيه ما يعتبر في الحمد من الانباء عن التعظيم الدال عليه الثناء لان قوله ينبئ عن التعظيم لانه انما يخالفه
في الاختصاص بالنعمة دون الانباء عن التعظيم ولما كان منبئا عن التعظيم ثبت انه فعل جميل ولما
اعتبر في الحمد كون الجميل اختياريا اعتبر في الشكر ايضا قوله من ظ سوق الكشاف يعني من جعلهما
اخوين جمعهما تعريف واحد اقتحم لفظ الظ لاحتمال ان جعلهما اخوين لاتحادهما في اكثر الوجوه
بخلاف الشكر وان التعريف لبيان القدر المشترك على ما هو شان المقول في جواب ما هما
لا لبيان تمام الماهية من كل منهما ولاحتمال التساوي على ما قيل قوله فان العرب يمدح بالجمال
اي يستعمل لفظ المدح في الوصف بالجمال او بسبب الجمال الذي يثني به او بسبب لجواز ان لا يسمو
مدحا فلا يفيد المطلوب على ان ارادة المعنى الاخير يتوقف على ثبوت المدعى نفسه مصادرة
فتامل فانه دقيق ثم ان المتبادر من الباء في قوله بالجمال الصلة كما صرح به في نظيره فيكون اثباتا
لعموم الممدوح به لكن لا يناسب اذ لا نزاع في عموم الممدوح به لغير الاختياري كالمحمود به بل النزاع
في عموم الممدوح عليه فينبغي حملها على السببية فلو قال على الجمال لكان اظهر قوله ويقال
مدحت اللؤلؤ في بعض النسخ بالواو العاطفة وفي بعضها بدونها والاول اولى لاشعار الثاني
لكونه اثباتا لما قبله وليس كذلك بل هو دليل مستقل على عموم المدح لان مدح اللؤلؤ على صفائها
ليس مدحا على الجمال وصباحة الوجه قوله وقال صاحب الكشاف في موضع اه هذا رد
للاكثرين ومنع لمدعاهم والسند قوله كل ذي لب اه لكن الفعل في قوله لا يمدح بغير فعله
ان حمل على ما عرف في التعريفات من انه الهيئة العارضة للمؤثر في غيره بسبب التاثير كالهيئة
الحاصلة للقاطع بسبب كونه قاطعا يخص الاختياري ويكون السند مساويا للمنع وان حمل

الاعم

على الاعم من الاختياري وغيره وهو ما يصح اسناده الى الرجل يكون السند اعم من المنع فلا يفيد
اذ لا يلزم من انتفاء المدح بغير الاعم انتفاؤه بغير الاختياري وايضا لا معنى لتخصيص ذي
لب راجع الى بصيرته في الذكر لان انتفاء مدح الرجل بغير ما يسند اليه مما هو وصف
لشيء اخر ظاهر لكل احد وكان المحشي لما حمل الفعل على المعنى الاعم قال فيما نقل عنه هذا اي
اي قول صاحب الكشاف رد على كثيرين كذا فهموا لكن في الانهزام نظر يعرف بالتامل ولا
الزينة على ان المراد من الفعل هو الاختياري اعترض بعض الافاضل على هذا المنقول بان في نظره
نظرا يعرف بلا تامل قوله وقد نهى الله هذا اه اي ذم هذا من كلام صاحب الكشاف
تاييد لما ذكره وليس بقاطع لان الذم يحتمل ان لا يكون لعدم صحة الحمد بما لم يفعلوا بل يكون لمذمومية
حب المدح في نفسه وان صح المدح على ما صرح به في كتب الاخلاق لكن الاحتمال الاول راجح لان الذم
لو كان لاجل كون حب المدح منهيا عنه لما كان للتقييد بما لم يفعلوا وجه ظ لان حب المدح
منهي عنه مطلقا سواء كان بما فعلوا او بما لم يفعلوا ان قلت المنهي الحمد بغير فعله لا المدح
قلت المنهي ليس استعمال لفظ الحمد بل معناه وهو الثناء على الجميل الذي لم يفعله فاذا انتفى ذلك
ثبت انه لا يمدح بغير فعله لان هذا المعنى هو معنى المدح بغير فعله قوله فان قلت اه حاصله
ان المنع السابق على المدعى المدلل وهو غير صحيح الا ان يمنع دليله ايضا فما تقول في دليل الاول
وحاصل الجواب المنع بان الممدوح عليه حقيقة هو المخبر المرضي وانما جعل حسن الرواء ممدوحا عليه
مجازا ولما كان للمدعى دليل ثان منعه ايضا بقوله ومقبولية المثال الثاني مم اه قوله وعند خفاء
قرائن الاستغراق يشعر انه اذا ظهر قرائن الاستغراق يوجد تبادر تعريف الجنس وشيوعه
في الاستعمال وفيه نظر وغاية ما يمكن في تصحيح ذلك المتبادر ان المراد منه ما هو بالنظر الى نفس
اللفظ لما سيذكره من ان اللام لا يفيد سوى التعريف والعهدية في مدخوله اه والمتبادر المذكور
بالنظر الى نفس اللفظ حاصل عند ظهور قرائن الاستغراق ايضا وان كان المتبادر بالنظر الى القرائن
الاستغراق هو الاستغراق لكن امر الشيوع مشكل قوله او بناء على ان اللام اه حاصله ان اللام
لا يدل الا على تعريف مدلول مدخوله ومدلول مدخوله هو المسمى والمسمى هو الجنس ينتج ان اللام
لا يدل الا على تعريف قوله وصرح في الكشاف اه عطف على قوله وجعله لتعريف الجنس اورد هذا
لترجيح الاول انه لما حكم بخفاء قرائن الاستغراق وحكم بانه لا يكون ثمة استغراق كان سائلا
اورد على الاول بان مقام الحمد قرينة على الاستغراق لان هذا المقام يقتضي المبالغة وهو انما

يكون بحصر جميع الافراد وهو انما يكون بالاستغراق وعلى الثاني بانه ان اريد انه لا يكون ثمة استغراق
هو مدلول اللام او مدلول الاسم فمسلم لكن يجوز ان يكون الاستغراق بمقتضى المقام كما عرفت وان
اريد انه لا يكون ثمة استغراق اصلا فمم فاجاب عنهما بان الحصر الذي يقتضيه المقام يحصل بلام الجنس
ايضا فلا يعين المقام الاستغراق والامر الثاني انه لما جعل مبنى رد صاحب الكشاف احد الامرين المذكورين
كان سائلا قال يجوز ان يكون مبنى حمل صاحب الكشاف اللام على الجنس دون الاستغراق هو ان
افعال العباد عندهم ليست مخلوقة لله تع فلا يكون جميع المحامد راجعة اليه تع حتى ان كثيرا من الناس
توهم كذلك كما صرح به في اوائل المطول فاجاب عنه بان مبنى كلامه لو كان ما ذكروه لما صرح بان في قوله
الحمد لله دلالة على اختصاص الحمد به تعالى انه ينافي ما ذكروه من المبنى واما انه كيف يقول صاحب الكشاف
بهذا الحصر مع انه ينافي قاعدتهم من خلق العباد افعالهم فقد ذكره المحقق الشريف مع جوابه في اوائل
حاشية المطول فارجع اليه **قوله** يفيد قصر جنس الحمد على الاتصاف بكونه لله تع فيكون من قبيل قصر
الموصوف على الصفة وهذا القصر لا يكاد يوجد من الحقيقي لتعذر الاحاطة بصفات الشيء كما صرح
في التلخيص وان له صفات اخرى مثل كونه قولا وصادرا من الحامد وكونه عرضا لا يمكن نفيها عنه بل القصر
في اضافي فيكون بالنسبة الى الاتصاف بكونه للمخلوقين وظهر من هذا التقرير ان المراد من الدلالة
على اختصاص الحمد به تع الدلالة الالتزامية انه يلزم لقصر الحمد على الثبوت له تع قصره عليه تع لكن اللازم قصر
الصفة على الموصوف على عكس الملزوم تدبر **قوله** اذ لا دلالة فيه اي في الاستغراق على القصر فيه انه
ان اجرى الكلام على ما حققه التفتازاني فقد صرح بان المعرف بلام الجنس سواء كان للاستغراق
او للحقيقة اذا جعل مبتدا فهو مقصور على الخبر بل عنده افادة لام الحقيقة القصر منظور فيه
كما يظهر بالرجوع الى بحث تعريف المسند من المطول فالثابت عنده افادة لام الاستغراق القصر دون
لام الحقيقة وان اجرى الكلام على ما هو التحقيق من ان الاستغراق يدل على ان كل واحد من الحمد مرتبط
به تع لا على حصر الحمد فيه لجواز ان يتعلق حمد واحد بشخصين كما صرح به ابو الفتح ففيه ان التحقيق ان
لام الحقيقة لا يفيد القصر ايضا كما اشار اليه التفتازاني وفصل وجه عدم افادة السيد الشريف حتى
جعل قدس سره الاختصاص في مثل الحمد لله على تقدير حمل اللام على الاستغراق مستفادا من لام الاستغراق
وعلى تقدير حمله على الحقيقة مستفادا من لام التخصيص في لله فان قلت يمكن جعل لام الحقيقة دالا
على القصر بتكلف كما اشار اليه السيد الشريف في حاشية المطول في بحث تعريف المسند قلت وكذا يمكن جعل لام
دالا على القصر بتكلف بان يراد كل من الافراد المتغايرة بالذات او بالاعتبار ويحمل الكلام على الادعاء كما

كما اشار اليه ابو الفتح والحاصل انه لا وجه للفرق بينهما في الدلالة على القصر بل الاستغراق اقرب في امر الدلالة على
ان مبنى البلغية لام الحقيقة انه لا يدل على القصر او بطريق المطابقة بل القصر لازم له ففيه سلوك طريق
البرهان كما اشار اليه المحقق الشريف في اوائل حاشية المطول وسلوك طريق البرهان ابلغ كما اشار
اليه في بحث ان المجاز والكناية ابلغ من الحقيقة والتصريح وفي حل كلام المحشي عليه تامل فتامل **قوله**
فحاصل معنى قوله الحمد لله انه هذا يعني حاصل هذا سواء حمل اللام على الاستغراق كما هو المشهور او على الجنس
كما اختاره صاحب الكشاف **قوله** فهو ظاهر وان توصيف غيره تع بالجميل يكون مجازا في النسبة
ويناسبه قول الشاعر فانت الذي تعني لكن لا يصح ذلك في مثل قولك زيد مصل او حسن الوجه ولا يشتبه
قوله لانه مبدع الكل ومخترعه لان المجاز في النسبة انما يكون بان يثبت الصفة في الحقيقة له تع لا الغير
ولا يستلزم الابداع والاختراع الاتصاف بالمبدع بفتح الدال وايضا لا يلايم قوله فهو راجع الى مدح
النقاش لان الظاهر ان مدح النقوش بصفة فهو راجع الى مدح النقاش بصفة اخرى والا فيكفي ان يقال
فهو راجع الى النقاش وان صح زيادة لفظ المدح ايضا بان يراد فهو راجع الى مدح النقاش بصفة النقش
وان اريد بقوله فهو لله ان جملة الحمد لغيره مجاز عن حمده تع بصفة اخرى مثل الابداع على ان يكون
مجازا مركبا فيصح مثل زيد مصل بان يكون مجازا عن مثل قولنا الله هاد لزيد او خالق لصلوة
لكن الدليل المذكور لا يثبته لان حاصله وجود العلاقة بين حمد زيد وحمده تع بمثل الابداع ولا بد للمجاز من قرينة
مانعة عن ارادة الحقيقة وايضا لا يلايمه قول الشاعر فانت الذي تعني وغاية تصحيح المقام ان يراد بقوله
فهو له فهو مستلزم لجميل ثابت له تع وشعر به بدون ان يكون مجازا عنه وفيه انه لا يكون جميع الحمد ثابتا له تع
لان الحمد الجاري على العباد لم يعرف عن حقيقته فيحتاج الى حمل الكلام على الادعاء بتنزيل حمد غيره تع منزلة
العدم فان قلت قد اريد من الحمد على هذا الحاصل المعنى المبني للفاعل فهو الايقاع ولا شك ان اللام في
لاختصاص المتعلق بالمتعلق والحمد الجاري على غيره تع متعلق به تع من جهة انه تع مبدع الحامد والمحمود
والمحمدة قلت نعم لكن هو متعلق بغيره تع ايضا والكلام في الحصر فلا بد من الادعاء تدبر **قوله** او جميع المحامد
لله تع ان معنى مجازي للحمد من قبيل ذكر المتعلق وارادة المتعلق فان قلت ان الحمد حقيقة في المعنى المبني
للفاعل وهو الايقاع ومجاز في المعنى المبني للمفعول والحاصل بالمصدر كالحالة الحاصلة للمتحرك من ايقاع
الحركة على ما صرح به ابن المنقاري في اوائل حاشيته على ابو الفتح في الاداب وهذا معنى مجازي غير ما ذكر
والمجاز لا يصار اليه الا بقرينة مانعة عن ارادة الحقيقة ولا مانع عنها ولو سلم فلا معين لهذا المجاز قلت
اولا ما ورد في خاطري انه صح في التوضيح انه لا بد للمجاز من قرينة تمنع ارادة الحقيقة واما اذا كانت

الحقيقة مستعملة والمجاز متعارفا فعند ابي ح المعنى الحقيقي اولى لان الاصل لا يترك الا لضرورة وعندهما
المجازي اولى انتهى ولعل ارادة المحمدة من الحمد معنى مجازي متعارف فارادته لا يحتاج الى القرينة عندهما
بخلاف غيره من المعاني المجازية واللام ح لاختصاص الصفة بالموصوف **قال** الخيالي في
تعقيب التسمية بالتحميد هذا يتضمن امرين اخرين ذكرهما مطلقا وذكر الحمد بعد التسمية سواء
كان على التعقيب او بعد فصل بينهما فعلى ما عدا التوجيه الثاني من توجيهات دفع التعارض يحصل
الامتثال بالمتضمن الاول بلا حاجة الى اعتبار ذكر الحمد بعد التسمية بالفصل او بالتعقيب وعلى التوجيه
الثاني وهو حمل الابتداء في التسمية على الحقيقي وفي الحمدلة على الاضافي يحصل الامتثال بالمتضمن الثاني
ولا حاجة الى التعقيب اذ ليس في الحديثين على التوجيه الثاني ما يدل على نفي الفاصلة بينهما فما نقل
على قوله وامتثالا ه بقوله بحسب الذكر الذي يتضمن التعقيب انتهى لا ينافي ظاهر التوجيه الثاني لان
الذي يعلم لما ذكرنا من المتضمنين ولا يختص بالمتضمن الاول فلا حاجة الى صرف التوجيه الثاني عن ظاهره وحمل
حاصل حمل الابتداء في الحديثين على الاضافي بان يراد من الحقيقي الاضافي باعتبار تضمنه اياه تطبيقا
لما نقل عنه **قوله** ذكره هكذا اى ولم يكتف بدونه حيث لم يقل بعد ما تيمن بالتسمية الحمد لله هذا
اقتداء باسلوب اه هكذا قرره بعض الافاضل وحاصله انه اكتفى بذلك يفهم منه ان في التيمن مدخلا
في الاقتداء لكن يجب ان ينبه ان فيه فسادا اخر وهو انه يوهم ان للتعقيب مدخلا في الامتثال وليس
كذلك ولما قال في تعقيب التسمية بالتحميد لم يلزم الفساد ان لا نقصد في الكلام بقي وهو لا ينافي ان
تكون الامتثال ببعض مدخولها لان معناه ان فيه امتثالا بهما سواء كان الامتثال بنفس مدخولها
او بمضمونه فلم يلزم الفساد الاخير وحذف لفظ التيمن فلم يلزم الفساد الاول وفيه انه لا مدخل
لحذفه في عدم لزوم الفساد الاول لا بعد اصدار الكلام بقي حتى لو قال في تعقيب التيمن بالتسمية بالتحميد
لم يلزم ان يكون للتيمن مدخل في الاقتداء اذ يجوز ان يكون الاقتداء بتضمنه الذي هو تعقيب التسمية
على قياس ما نقل ان الامتثال بحسب الذكر الذي يتضمن التعقيب بل الظ ذكر التيمن هنا لان له
مدخلا في العمل بالشايع ومن نظر الى الكلام قول احمد لا يخفى عليه انه جعل مدار عدم لزوم الفساد
الاول حذف لفظ التيمن وان اصدار الكلام بقي حتى لو قال الخيالي في تعقيب التيمن بالتسمية
بالتحميد يلزم ان يكون للتيمن مدخل في الاقتداء يشعر به قوله لان الاقتداء في تعقيب التيمن بالتسمية وما قال
لا الاقتداء بتعقيب التيمن بالتسمية فمعنى قوله ذكره هكذا ذكره بحذف لفظ التيمن **قال** الخيالي اقتداء باسلوب
الكتاب الاسلوب الطريقة على ما في الاساس فان كان المراد من اسلوب الكتاب اسلوبه في ذكر التسمية

والتحميد

والتحميد فالاسلوب هو نفس التعقيب فالمعنى ان في تعقيب التسمية بالتحميد اقتداء بتعقيبهما الواقع في
الكتاب المجيد وان كان المراد من اسلوب الكتاب اسلوبه في البداء فاسلوبه في البداء تقديم
التسمية والتحميد مع التعقيب فذكرهما ايضا داخل في الاسلوب فالمعنى ح ان في تعقيب التسمية
بالتحميد اقتداء بذكرهما مع التعقيب في الكتاب المجيد فالاقتداء بذكرهما في الكتاب بحسب ذكرهما
الذي يتضمن التعقيب على قياس ما نقل عنه في الامتثال ثم ان الموصول في قوله بما شاع ان كان عبارة
عن الاسلوب بقرينة المعطوف عليه فالكلام كما في اسلوب الكتاب وان كان بمعنى الشيء اى الشيء الشايع
في اوائل المؤلفات فهو كما يصدق على التعقيب يصدق على ذكرهما ايضا فما قال قول احمد بخلاف الاقتداء
باسلوب الكتاب فمعناه المتبادر ان الاقتداء ليس بمجرد الايقاع بل بالايقاع مع التعقيب لكن اذا كان
المراد بالاسلوب نفس التعقيب فالاقتداء باسلوب الكتاب بنفس التعقيب لا بذكرهما مع التعقيب
وان كان لا ينفك التعقيب هنا وفي الكتاب عن ذكرهما اى ذكر التسمية والتحميد فكان من لازم الاقتداء
بواسطة تعقيبهما الواقع في التاليف بتعقيبهما في الكتاب المجيد الاقتداء في ذكرهما الذي يتضمنه
التعقيب لكن لا يقال ان ذكرهما الذي يتضمن التعقيب في المؤلف اقتداء بالتعقيب الواقع في الكتاب
المجيد **قوله** بمجرد ايقاع التسمية اه فيه انه على التوجيه الثاني من توجيهات دفع التعارض انما يحصل
الامتثال بذكر الحمد بعد التسمية لا بمجرد الايقاع المذكور الا ان يقال المراد التجرد عن اعتقاد التعقيب
وهو لا ينافي اعتبار البعدية وفي التوجيه الثاني يحتاج في الامتثال الى اعتبار بعدية الحمد عن التسمية
سواء بالتعقيب او لا اذ التوجيه الثاني يقتضي البعدية لا التعقيب والبعدية لا تنافي التجرد عن اعتبار
التعقيب **قال** الخيالي وما يتوهم اه تقريره هذا التوهم ان لا يمكن الامتثال لهذين الحديثين معا
او ليس في التعقيب امتثال لهما لانهما متعارضان وهذا الدليل جزء من القياس الاستثنائي
لعين المقدم فتدبر وبيان التعارض ان الابتداء فيهما حقيقي والباء فيهما للملابسة والملابسة
بمعنى المخالطة وملخصه ان الحديثين ملابس بهذه الامور الثلاثة وكل امرين كانا كذلك فهما متعارضان
فهذه الصغرى تضمنت ثلاث مقدمات فالجواب الاول كمنع للاولى والثاني للثانية والثالث للثالثة فظهر
ان وجه التوهم ثلاثة اشياء فاقتصار قول احمد في بيان وجه التوهم على الاول لم يعرف وجهه بل وجه
التوهم خمسة اشياء رابعها عدم حمل تغاير الامر للبسملة والحمدلة المفهوم من سوق الحديث على
من التغاير الاعتباري ليصح جعل احدهما جزءا من الاخر بل على التغاير الحقيقي وخامسها فهم كون التسمية
والتحميد شيئا واحدا وستسمع لبيان منشاء التوهم زيادة تفصيل ان شاء الله تعالى

بلغ في القول الرابع عشر من مجلس المراجعة

قال الخيالي او يحمل احدهما ان كان هذا حكاية لدفع التعارض المتوهم في الحديثين مع قطع النظر
عن هذا المقام فاحدهما على عمومه اذ حمله على الحمد يكفي في دفع التعارض وان كان لدفع سؤال امتناع
الامتثال بناء على التعارض فلا يجوز حمل احدهما على الحمد اذ مدلول الحديثين في ذكر الحمد والبسملة
مع تقديم الحمد والتعقيب المذكور عكسه فلا امتثال به وما تضمن التعقيب من مطلق الذكر فليس امتثالا
لمدلول الحديثين بل لمتضمنهما الذي هو الذكر مطلقا ايضا والظاهر من الامتثال بالحديثين الامتثال بتمام
مدلولهما بخلاف قوله في تعقيب التسمية بالتحميد لان لفظة في يساعد ان يكون الامتثال بجنب مقتضى
التعقيب قوله وفيه نظر لان الكلام في ان الابتداء اه لعل حاصله ان سندك وهو حمل الباء على
الاستعانة لا يستلزم المنع وهو منع التنافي اذ التنافي ثابت على هذا التقدير ايضا لان كلام السائل
على تقدير حمل الباء على الاستعانة في ان الابتداء مستعينا بامراه وههنا كذلك اي كلام السائل بالتنافي
حق وان حمل الباء على الاستعانة وقوله وان لم يكن بين الاستعانتين تناف انما قال كذلك لان قول
الخيالي ولا شك ان الاستعانة بيان لاستلزام السند نقيض المقدمة الممنوعة لكن ما ذكره ليس
بنقيض المقدمة الممنوعة ولما كان كذلك اشار بقوله وان لم يكن بين الاستعانتين اه الى ما ذكره
لازم للمنع لكنه ليس بنقيض المقدمة الممنوعة والمقدمة الممنوعة شيء اخر ولا يستلزم السند نقيضها
والحاصل ان اللازم ليس بنقيض والنقيض ليس بلازم فالسند اعم قوله معنى الابتداء مستعينا اه
يعني معنى الابتداء مستعينا بهما ابتداء المبتدي حال كون المبتدي مقارنا في ان الابتداء بسبق الاستعانة
فقولنا مستعينا مأول بمتصفا بسبق الاستعانة وسبق الاستعانة مقارن للابتداء وان لم يكن نفس
الاستعانة مقارنا له على قياس الحال المقدرة فاندفع ما قيل فيه نظر لان زيدا اذا كان قد ركب امس
وجاءك اليوم يلزم على هذا التأويل ان يصح ان تقول جاءني زيد راكبا ولا يقدم عليه عاقل فضلا
عن فاضل انتهى وظن هذا القائل ان مراد المحشي المجاز بحسب الكون فلا يكون الاستعانة موجودة
في زمان الابتداء والحال يجب مقارنة زمان معناه لزمان عامله قوله فلم يسلم ذلك في ان الابتداء
لم يقل يلزم له تسليم ذلك في ان الابتداء لانه لا يلزم من تسليم امكانهما في مطلق الان تسليم امكانهما
في ان الابتداء لجواز ان يكون تسليم امكانهما في المطلق في ضمن تسليم امكانهما في مقيد اخر غير ان
الابتداء لكن لما كانت الانات متساوية في عدم التجزي فتسليم امكانهما في واحد دون اخر يحتاج
الى فارق اخر من العوارض ولما كان الفارق غير ظاهر سئل عنه هكذا على طريق الاستفهام قوله
فوجه النظر انه اي عدم تسليم الاستعانة بهما في ان واحد مطلقا الا ان ما ذكره الخيالي هو امكان

الاستعانة بهما في ان واحد مطلقا على ما فهمه ذلك القائل حيث سلم ما ذكره الخيالي من عدم تنافي
الاستعانتين في مقابلة حكمه بالتنافي بينهما في ان الابتداء فلو حمل كلام الخيالي على عدم تنافيهما في ان
الابتداء يلزم له القول بالتناقض فظهر انه حمله على عدم التنافي مطلق الان قوله لا ما ذكره وهو
تسليم ما ذكره الخيالي من امكانهما في مطلق الان مع انه غير مسلم عنده وادعاء التنافي بينهما
في ان الابتداء وهو وان كان دافعا لجواب الخيالي لكن فيه تسليم ما ليس بمسلم عنده وايضا بعد
تسليم امكانهما في مطلق الان لا وجه لعدم تسليم امكانهما في ان الابتداء كما عرفت ويمكن الجواب
عنه باختيار الشق الاول بانه يجوز ان صاحب القيل حمل كلام الخيالي من عدم التنافي بينهما
على عدم التنافي بينهما في نفسهما بمعنى عدم التضاد مثلا فسلم ذلك وادعى التنافي بينهما في ان
الابتداء وقال الكلام في هذا دون ما ذكرت ويجوز ان يكون مراده بالترديد بانك ان اردت
انه لا تنافي بينهما في نفسهما بمعنى عدم التضاد مثلا فمسلم غير مفيد وان في ان الابتداء فباطل
والحاصل ان وجه النظر ما ذكره القائل فان قلت لم لم يحمل كلام الخيالي على عدم التنافي بينهما في مطلق
الان ولم يجعله محتملا اخر في الترديد قلت لانه على هذا التقدير يكون سندا اعم بحسب الظاهر اذ
لا يلزم من عدم تنافيهما في مطلق الان عدم تنافيهما في ان الابتداء وان امكن التصحيح بان الانات
متساوية فما لم يسع واحد لم يسع الاخر والفارق غير ظاهر كما عرفت لكن فيه بحث لانه على
تقدير حمله على عدم التنافي بمعنى التضاد مثلا يكون سندا اعم ايضا فاللائق ان يتركهما او يذكرهما
لعل وجه التأمل مجموع ما ذكر قوله وهذا النظر يتوجه اه لعل وجه التوجه مع قطع النظر عن ملاحظة
قول المحشي ولا يخفى ان الملابسة تعم اه يعني ان التوجه المذكور على تقدير حمل الملابسة على الابتداء
بالشيء على وجه الجزئية لانه هو الظاهر لا على الاعم منه ومن ذكره قبل الابتداء بلا فصل اذ بعد ملاحظة
العموم الذي ذكره المحشي لا يتوجه هذا النظر لكن هذا على تقدير ان يكون العموم غير مأول بهذا
التأويل واما اذا اول به كما سيشير اليه المحشي بقوله ويمكن الدفع بتقرير جواب الخيالي وتبيين
مراده لا جواب مغاير لما ذكره فليتأمل فان المغايرة ثابتة في الجملة قوله على تقدير جعل الباء للملابسة
فيه احتمالان الاول ان يجعل الباء كذلك لدفع التعارض والثاني ان يجعل كذلك لمجرد بيان المعنى وعلى كل تقدير
ففاعل الجعل اما الخيالي او غيره ثم ان لا في قوله لا يجامع الابتداء ساقط عن بعض النسخ فاذا
كان الجعل لدفع التعارض فمع تقديره ثبوت لا كان معنى قوله المق مقصود صاحب النظر من النظر
المذكور وانما احتيج الى هذا التعليل لانه حكم بان المتوجه نفس النظر السابق وهو تنافي الابتداء مستعينا

بامر اخر والمتوجه هنا ان يكون نفسه بل نظيره لكن لما كان خلاصة النظر السابق والمتوهم ان
الابتداء ملابسا بامر لا يجامع الابتداء ملابسا بامر اخر لان مدار التنافي ليس نفس الاستعانة
بل الملابسة اللازمة لها يوقف من لم تميز صادق كلام جواب لما خصوصية الاستعانة ساقطا عن الاعتبار
في النظر السابق فحكم بان المتوجه نفس النظر السابق واما على تقدير سقوط لا فمعنى قوله الحق
الحق من جعل الباء للملابسة ثم ان الجاعل لا يجوز ان يكون هو الخيالي لان قوله ولا يخفى ان الملابسة تم واه
صدق شاهد على ان حمله على الملابسة ليس ليكون مدارا لدفع المعارضة بل مداره تعميم ~~المعارضة~~
الملابسة بل حمله عليها لتسليم مدار توهم التعارض ودفع التعارض بوجه اخر ولا يجوز ان يكون غير
الخيالي ايضا لان الملابسة اقرب الكونها مدارا للتعارض منها الكونها مدارا للدفع يعرفه من ينصف
واذا كان الحمل لمجرد بيان المعنى فقوله وهذا النظر يتوجه فيه مسامحة لان هذا النظر كان اعتراضا على
الجواب عن سؤال التعارض واذا توجه هنا يكون على سؤال التعارض لكن لما كان الاعتراض
على الجواب عن سؤال التعارض ابقاء لسؤال التعارض او كان ينزع منه سؤال التعارض فتسامح
بان هذا النظر يتوجه اه ثم ان معنى قوله اذ الحق على تقدير ثبوت لا كما سبق واما على تقدير سقوط فالحق ان
الحق مقصود صاحب النظر وهو ظ ولا مقصود الجاعل لان من جعل الباء للملابسة لمجرد البيان لا يقصد
به المجامعة وانتفاء المعارضة بل مقصوده حمل الباء على معنى يناسب المقام قوله ينبغي ان يوجه اه يعني
لئلا يرد ما ينقل من المتصدي بعد قوله والصعوبة ودفع المتصدي مجوث فيه قوله بالتاويل الذي
ذكرناه ان كان حاصله حمل الملابسة بها على سبق الملابسة بها ففي توجيه العموم به توجيه الشق الثاني
به وان كان حاصله حمل الملابسة على اعم من حقيقة الملابسة وسبقها كما يشعر به قول السابق وان كان
قبل الابتداء فما ذكره الخيالي حاصل ذلك وقد نقل عن المحشي انه لا حاجة الى اعتبار الجزئية فان اراد انه
لا حاجة اليه لامكان حمل ملابستهما معا على سبق الملابسة فلا ضرورة تدعو اليه فسلم لكن الخيالي
لم يعتبره لاضطراره بل لان الاصل في الملابسة الحقيقة فيصار اليه ما امكن فيكفي في التوجيه حمل احد الملابستين
على المجاز بل لو ذهب الى التاويل في الموضعين لورد انه لا حاجة اليه في الحمدلة وان اراد الملابسة الحقيقية
يمكن بدون الجزئية بان يكتب اول الكتاب مع تلفظ الحمد فهذا مسلم لكن لما كان البحث هنا في كتابة
الحمدلة والبسملة لا يمكن الملابسة حقيقة باحدهما الا بطريق الجزئية وان اراد الملابسة الحقيقية يكون في حمة
بالاتصال وهو المعنى الثاني مما ذكره المتصدي والاتصال يكون بدون المخالطة ايضا فهو غير مرضي له قوله نعم
احدهما المقارنة والمصاحبة اه قال بعض الافاضل وفرقوا بين الباء للاتصال والالصاق وبينها للمقارنة

عبد الرحمن الامدي سلمه

والمصاحبة

والمصاحبة بالعموم المطلق فان كل ملتصق مصاحب من غير عكس فان قولك اشتريت الفرس بسرجه
اي ملابسا به لا يستلزم ان يكون السرج حال الشراء الفرس ملصقا به انتهى جعل الملابسة اعم من المعنيين
المشهورين للباء المصاحبة والالصاق وجعل الاول اشارة الى الاول والثاني الى الثاني وعلى ما ذكره
لا فائدة في اخذ المعنى الاول ههنا لانه اوسع من الثاني وفيه تشنيع للمتصدي لكنه في حاشية الكمال فيما
ان معنى الملابسة يكون من قبيل معنى الالصاق حتى لم يجعلوا ذلك معنى مغايرا لمعنى الالصاق انتهى وهذان
المعنيان قسما معنى الالصاق الاول المخالطة والثاني اعم منها ومن المجاورة ويخدش ما ذكره القائل
ان الثاني لو كان اشارة الى معنى الالصاق فكيف يورد المحشي البحث فيه فيما سيأتي اذ لا مجال لانكاره قوله
مع ان الظاهر بل الظ ملابسة الابتداء قال في التلويح مثل مررت بزيد اذا التصق مرورك بمكان
يلابسه زيد وفي شرح الجامي فان الباء يفيد لصوق مرورك بزيد اي بمكان يقرب منه زيد على ان هذا
لا يضر المتصدي اذ لو غير الابتداء الا احدهما يتم سنده اما اذا غير المبتدي فلانه من حيث هو مبتدي
ملابس للحمدلة في ان الابتداء لذكره اياها في ذلك الان وللبسملة لذكره اياها من قبل بلا فصل واما اذا
غير المبتدى به وهو اول التصنيف فلانه ملابس للحمدلة لانها جزء اول وللبسملة لذكرها قبل الاول
بلا فصل ولكون اول التصنيف امرا كليا والحمدلة جزئيا منه صحت الملابسة بينهما التي تنبئ عن المغايرة
بين الملابستين اذ الكلي يغاير كل واحد من جزئياته ثم ان تاويل المحشي لا يصح على تقدير حمل الملابسة
على ملابسة الابتداء او المبتدى به اذ لا معنى لسبق ملابستهما للبسملة والحمدلة كما في اجابه
به عن القائل او للبسملة فقط على ما اول عموم الخيالي به لان المبتدى به اما اول التصنيف غير البسملة
والحمدلة وظ انه لم يسبق مقارنته لهما او الحمدلة وظ ايضا انه لم يسبق مقارنته للبسملة ولا يلزم من
مقارنة الحمد للبسملة بناء على ان الوصف بالجميل مقارنة الحمدلة لها لانها عبارة عن الالفاظ المخصوصة
وهي الحمد لله مثلا وكذا الابتداء لانه انما يحدث عند التلفظ باول التصنيف واذا عرفت مما نقلنا ان المراد
ملابسة الابتداء فتاويل المحشي محل بحث لانه لا يصح على تقدير حمل الملابسة على ملابسة الابتداء كما عرفت قوله
ومعنى الكلام على الاول اه اقول حاصل المعنيين شيء واحد وهو ان الابتداء ملابس بالشيء وبذكره
لان ملابسة الابتداء بالشيء يستلزم ملابسته بذكره وبالعكس ايضا يعني ملابسته بذكره يستلزم ملابسته
بنفسه لكن العطف على التقدير الاول انسب لفظا لشدة المناسبة بين المعطوف والمعطوف عليه لفظا
لكون كل منهما مقارنا بالباء وان كان فيه بعد معنى لان المفهوم من المعطوف عليه ان الابتداء واقع بالشيء
نفسه ومن المعطوف انه واقع بذكره وهو يوهم ان الملابسة في كل منهما شيء مغاير للملابسة في الاخر وليس كذلك

كما لا يخفى وعلى التقدير الثاني انسب معنى لان المفهوم من المعطوف والمعطوف عليه على هذا التقدير ان الابتداء
واقع بالشيء وان كان فيه بعد لفظا لان المعطوف عليه مقارن بعلى والمعطوف بالباء **قوله** وقيل في دفع
توهم التعارض ان فيه ان هذا وان دفع التعارض من الحديثين لكن الغرض من ذكر التعارض هنا اعتراض
على وقوع الامتثال بالذكر الذي تضمنه تعقيب الشارح ولا يخفى ان المراد من تعقيب الشارح تعقيبه في الكتابة
والا فلم يثبت من الشارح التسمية والتحميد لسانا وجنانا فضلا عن التعقيب فحاصل الاعتراض انه
لا امتثال في التعقيب في الكتابة للحديثين لانهما متعارضان في وقوع الابتداء بملابسة كتابة التسمية
والتحميد فالتجويز المنقول لا يدفع التعارض المذكور فهو سند اعم هنا ثم اقول اذا كان الثابت من الشارح
كتابة البسملة والحمدلة قبل كتابة الشرح والظاهر من قوله عم كل امر ذي بال لم يبدا باسم الله كون
البسملة مغايرا للامر تغايرا حقيقيا وكذا حديث الحمدلة فجعل الحمدلة جزءا من الشرح ينافي التغاير الحقيقي
فالجواب الاخير للخيالي كما انه مبني على صرف الملابسة عن ظاهرها كذلك مبني على صرف التغاير المفهوم من
سوق الحديثين عن ظاهره فان قلت اليس يكفي في الجواب حمل التغاير على اعم من الاعتباري وجعل
البسملة ايضا جزءا قلت لا يكفي اذ ح يكون الملابسة بمعنى المخالطة مع الجزء الاول ايهاما كان فيحتاج ايضا
الى صرف الملابسة عن ظاهره كما لا يخفى صرف الملابسة عن ظاهره بدون اخذ التغاير اعم وجعل احدهما
جزءا من الرسالة وبالجملة ان منشا توهم تعارض الحديثين امور خمسة حمل الابتداء على التحقيق وحمل
الباء على الملابسة واخذ الملابسة على متبادرها وحمل تغاير الامر للبسملة والحمدلة على التغاير الحقيقي
وفهم اتحاد التهما فيحمل المنشا الاول والثاني على خلافه حصل الجواب الاول والثاني وبحمل المنشاء
الثالث والرابع على خلافهما حصل الجواب الثالث ولو حمل المنشاء الخامس على خلافه يحصل جواب
اخر لا يمكن هنا لان الثابت من الشارح كتابة البسملة والحمدلة وهذا هو التفصيل الموعود فيما سبق
قوله قال في المغرب او قال بعض الافاضل فيه ان التقديم الحقيقي ليس له زمان ينقسم فالتقديم بشيء
ينافي التقديم باخر فاما ان يحمل التقديم فيهما على العرفي الى اخر ما ذكر في الحاشية فلا فرق بين التقديم
والابتداء فلا بد من التكلف المذكور انتهى اقول لعل حاصل كلام المحشي ان كلام صاحب المغرب
دل على ان مدخول الباء هو ما وقع عليه فعل الابتداء فالضمير المستتر في لا الملابس به او المستعان به
فمدخول الباء في الحديثين ما وقع عليه فعل الابتداء بل ما نسب اليه الابتداء فالضمير المستتر في لم يبدا ان
الراجع الى الامر ليس ما وقع عليه فعل الابتداء بل ما نسب اليه الابتداء والتقديم بتقدير لم يقدم
عليه بسم الله فالمفهوم الصريح من الحديثين الابتداء والتقديم الاضافي فلا مجال لتوهم التقديم الحقيقي فمدار

جواب المحشي ليس كون الابتداء بمعنى التقديم الحقيقي بل كون المفهوم الصريح من الحديثين الابتداء والتقديم
الاضافي لكن فيما ذكره المحشي بحث لان كلام الصحاح دل على ان الابتداء قد يتعدى الى ما وقع عليه بدون الباء
حيث قال بدأت بالشيء بدءا ابتدأت به وبدأت الشيء فعلته ابتداء فيحمل الباء على الملابسة ويكون
الضمير المستتر الراجع الى الامر هو ما وقع عليه الابتداء قائما مقام الفاعل ويمكن الجواب عنه بان مراد
المحشي ليس القطع والجزم بان مدخول الباء هو ما وقع عليه فعل الابتداء ليس الا بل تجويز ان مدخول
الباء قد يكون ما وقع عليه فعل الابتداء لان المحشي في مقام المنع **قال** الخيالي الظاهر ان الباء صلة التوحد
وجه الظهور موافقة استعمال العرب الباء نظيره يقال توحد برأيه والملابسة مغايرة لان يكون صلة
التوحد اذ باء الملابسة صلة ملابسا اذ التقدير ح المتوحد ملابسا بجلال ذاته **قال** الخيالي يقال
توحد برأيه نقل عنه ولا يقصد منه معنى الكمال ولا عدم مدخل الغير في ثبوت الوحدة في الرأي بل مجرد
الاستقلال وان امكن اعتبارهما هنا ايضا انتهى حاصله ان كون التفعل هنا للتكلف محمولا على الكمال
او كونه للصيرورة بدون صنع من الغير وان امكن هنا لكن ارادة اهل اللسان منه معنى الاستفعال
فان الاستقلال بمعنى طلب القلة اي الوحدة بمعنى عدم شركة الغير اما امكان المعنى الاول فظ واما امكان
الثاني فبان يراد من الغير المخلوقون فان قلت اليس يمكن في قولهم توحد برأيه الصيرورة بصنع او
التكلف حتى يحمل عليه وهما من المعاني الاصلية للتفعل اذ الاول هو ما قال في الشافية تفعل لمطاوعة
فعل والثاني صح فيه ايضا قلت نعم هو مقول في مقام المدح وهما لا يناسبان المدح **قال** الخيالي فمعنى
التوحد بجلال الذات الى لا يخفى ان التفريع يقتضي هذا الكلام وهو رجوع الى الجلال مع قطع النظر عن تعيين
معنى الوحدة واعلم ان للوحدة معنيين الاول عدم الانقسام وهو المشهور بين المتكلمين ويقابله الكثرة
وهو ما قال في القاموس الواحد اول عدد الحساب والمعنى الثاني انتفاء النظير وهو ما قال في الاساس
اوحده الله فلانا جعله بلا نظير ثم ان باء الصلة هنا بمعنى في على ما اشار اليه فيما نقل عنه فمعنى التوحد
في جلال ذاته كون جلال ذاته واحدا والجلال بمعنى سلب صفات النقص ولما كان صفات النقص متعدد
كذلك سلبها فالجلال عبارة عن السلوب فهو منقسم فلم يصح حمل الوحدة على المعنى الاول فتعين المعنى
الثاني ولذلك فسرها به وفيه بحث لانه اذا اول الكلام بالذات الجليلة يصح حمل الوحدة على المعنى
الاول ايضا التنزهه تع عن الانقسام لكن اذا حمل الوحدة على المعنى الاول على هذا التأويل لا يكون فيه
رد للمعتزلة اذ الظاهر انهم لا يثبتون لذاته تع انقساما اذ الانقسام يستلزم التركيب المستلزم للاحتياج الى
الاجزاء والاحتياج امارة الحدوث ويمكن ان يقال انه ح رد للازم كلامهم لانهم اذا قالوا بمشاركة ذات الواجب

وذات الممكنات في تمام الماهية فقد قالوا بانقسام ذاته تعالى لان تمام ماهية الممكنات منقسم بلا شك
تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا قال الخيالي عدم شركة الغير في جلال الذات اي لا يوصف بجلال ذاته غيره تع
فان قلت هذا ليس بامر مختص بجلاله تع اذ صفة كل موصوف لا يتصف به غيره لامتناع قيام معنى تشخص
بامرين قلت المراد في نوع جلال الذات فنوع جلال ذاته منحصر في جلال ذاته او يقال ليس المراد بالذات هنا
ذاته تع بل اعم وبعد ما كتبت هذا البحث في ورقة رأيت مثله في حاشية عصام الدين على هذا الشرح
الا انه ترك الجواب الاخير لانه ليس غرضه تحشية كلام الخيالي قال الخيالي على نهج حصول الصورة في العقل
كما يقال الصورة الحاصلة في حصول الصورة كذلك يقال الذات الجليلة في جلال الذات انتهى اي كما يقال
بهذا التغيير في تفسير حصول الصورة وليس المعنى كما [illegible] يقال ويؤخذ في التعبير كذلك بدل ان يقال
الفاضل السيالكوتي حصول الصورة فلا يرد ما قال بعض الفضلاء ينبغي ان يقال في التقرير كما يقال لحصول الصورة في الصورة
الحاصلة يقال جلال الذات في الذات الجليلة قال الخيالي فحينئذ اي حين كونه للملابسة انما احتيج
الى ما ذكره ح لان الوحدة صفة الذات والتفعل قد [illegible] يجئ بمعنى الصيرورة بصنع وهو ما قال في الشافية
وتفعّل لمطاوعة فعّل وقد يجئ بمعنى التكلف وهما لا يصحان في وحدة ذاته تع فاحتيج الى تجريد الصنع
عن المعنى الاول او حمل المعنى الثاني على الكمال مجازا وللتفعل معان اخر لا يصح هنا الا الاستفعال فانه
قد يجئ التفعل بمعنى الاستفعال وهو صحيح هنا كما سيشير اليه قول احمد والعجب من الخيالي لم يحمل التفعل
على معنى الاستفعال مع انه صحيح هنا بلا تكلف وانما خص الاحتياج بتقدير حمل الباء على الملابسة لانه
اذا حمل على الصلة يكون المعنى المتوحد في جلال ذاته فتكون الوحدة صفة للجلال فيصح معنى الصيرورة
بصنع من الغير لان المراد من الغير غير الموصوف بمصدر التفعل ووحدة الجلال من الذات والذات
غير الجلال لا بمعنى الغيرية المصطلحة عند الاشاعرة وهو امكان الانفكاك بل بمعنى الغيرية اللغوية
وفيه بحث لانه اذا كان معنى الاضافة الذات الجليلة يحتاج الى ما ذكره ايضا فلا وجه لتخصيص التفريع بالملابسة
قوله ان الصنع غير ملاحظ فيه اي في التفعل وح يكون المعنى الصيرورة فقط فيكون معنى قول الخيالي
اما للصيرورة بدون صنع ان التفعل يلاحظ فيه الصيرورة ولا يلاحظ معه الصنع ويكون معنى قوله
اي صار حجرا بلا عمل غيره بقولنا صار حجرا ولا يلاحظ فيه هذا المعنى بلا ملاحظة عمل ومدخل
من الغير اي ولا يلاحظ فيه الصنع من الغير ولا يخفى ان الظاهر ان الباء في قوله بلا عمل متعلق بصار
فهو من تتمة المعنى واذا قدر الملاحظة يبعد ان يكون هذا من تتمة المعنى فالحق ان المراد من الغير
العبد فيصح المثال ولا يحتاج الى تقدير الملاحظة كما نقل من المحشي قوله وارادة الكون عطف على الحدوث

اي يستلزم

اي يستلزم ارادة الكون وحاصله ان معناه الحقيقي يستلزم الحدوث وصنع الغير وهذه الملازمة
ظاهرة ويستلزم في قوله المتوحد بجلال ذاته ارادة الكون مطلقا وهذا الاستلزام بقرينة عدم صحة
المعنى الحقيقي في حقه سبحانه وتعالى والكون المطلق هو مؤدى قولنا ان الصنع غير ملاحظ فيه فثبت
ما قال من التقدير واما ظاهر ما يفهم من كلام الخيالي التقييد بعدم الصنع فلا يلزم ارادته من المعنى
الحقيقي للصيرورة لانه مباين معناه ولا بد للمجاز من علاقة واما ارادة العام من الخاص فهو معتبرة في المجاز
ولك ان تجعل قوله وارادة مبتدأ خبره على طريق المجاز وحاصله ان كلام الخيالي على ما قدرته يكون
ارادة الكون مطلقا بالصيرورة التي هي اخص وهو واقع على سبيل المجاز لوجود العلاقة بالعموم والخصوص
واما ما يفهم من ظ كلام الخيالي فهو ليس بواقع على سبيل المجاز لعدم العلاقة فلا يجوز ارادته من الصيرورة
التي هي معنى التفعل فقوله مع ان المعنى الحقيقي تأييد اه بدل قوله كيف وتحجر الطين اه قوله ونقل عنه
على قوله ومنه التولد اه لعل غرض المحشي من نقل هذا المنقول هنا تأييد اه لقوله لعل معنى كون التفعل اه
اه حاصل هذا المنقول انه ان اراد النحاة بالصيرورة التي فسروا بها التفعل مطلق الكون فان التوحد
ظ ولا حاجة الى قولنا بدون صنع وان ارادوا الكون بطريق الانتقال كما هو المعنى الحقيقي للصيرورة فلا بد
من قولنا بدون صنع ومعناه ان يجرد الصيرورة عن معنى الانتقال في حقه سبحانه فظهر ان مراد
الخيالي من قوله بدون صنع تجريد الصيرورة عن معنى الانتقال وهو انما يكون بان يراد بدون ملاحظة
صنع اذ ظاهره تقييد بعدم الانتقال لان عدم الصنع يستلزم عدم الانتقال الا انه تجريد عن معنى الانتقال
فان قلت انما يكون هذا المنقول تأييدا لكلام المحشي ان لو كان مراد الخيالي بالصيرورة في قوله فان اريد
بالصيرورة الصيرورة الواقعة في تفسير التفعل بدون التقييد بقوله بدون صنع فلم لا يجوز ان يكون
مراده بالصيرورة في هذا المنقول الصيرورة الواقعة في كلامه المقيدة بقوله بدون صنع قلت ليس
في الصيرورة بعد هذا التقييد هذان الاحتمالان اما على تقدير حمل بدون صنع على ظاهره فلانه اذا
انتفى صنع غير الموصوف بمصدر التفعل لا يتصور الانتقال لان الانتقال يستلزم الحدوث وهو
يستلزم الصنع وكذا الاحتمال الاول لانه اذا لم يتصور الانتقال فكيف يراد مطلق الكون العام لما يكون
بطريق الانتقال واما على تقدير حمل بدون صنع على معنى بدون ملاحظة صنع فلا يمكن الاحتمال الثاني
لان ارادة الانتقال يستلزم ملاحظة الصنع لما عرفت بل يتعين الاحتمال الاول وهنا بحث وهو انه
لم لا يجوز ان يكون مراد الخيالي من قوله بدون صنع بدون صنع من العبد كما اشار اليه قول احمد في بعض
منهواته في يتصور في الصيرورة بدون صنع ذلك الاحتمالان فيجوز ان يكون مراد الخيالي من الصيرورة

في هذا المنقول الصيرورة المقيدة فلا يتعين هذا المنقول مؤيدا لما قاله قوله محل بحث اذ الظاهر ان المراد
ان المعنى الاول منقول من التخلف ومأخوذ منه بزيادة خصوصية عليه والاصل والفرع بمعنى الكلي
والجزئي او المشتق منه والمشتق لكن في كون التخلف مأخوذا في الاول بحث اذ الصيرورة هو الانتقال
دفعيا وقد يجيا والتخلف تدريجي قوله الا ان يراد اه يعني الا ان يراد من الاصل والفرع السبب
والمسبب ويراد بسببية ما صدق عليه المعنى الثاني لما صدق عليه المعنى الاول بمعنى ان البقاء والتخلف
سبب وعلة في الخارج لانتقال امر الى امر اخر لكن فيه بحث ايضا اذ الصنع معتبر في التخلف وكيف يكون
التخلف بصنع علة للانتقال بدون صنع على ما اشار اليه بعض الافاضل الا ان يقال المراد من انتفاء الصنع
في المعنى الاول انتفاء ملاحظته ولا يلزم منه انتفاء الصنع في نفس الامر فلا فساد في العلية المذكورة
لكن يكون تفرع المعنى الاول ببعض ما صدق عليه وايضا هذا التوجيه من المحشي يابى عن سوق ما نقل
عنه اذ على هذا لا معنى لعدم عده معنى مستقلا فلعل وجه التأمل ما ذكر قال الخيالي يحمل على الكمال
نقل عنه وعلى تقدير الحمل على الكمال يحتمل ان يجعل الباء للسببية انتهى ووجه صحة السببية ح ظاهر
على تقدير ان يكون معنى الوحدة عدم شركة الغير فذاته تعالى من حيث هو لما لم يكن مشتركا اتصف باصل
الوحدة وبالسلب عليه سمات المخلوقين وهو معنى الجلال كان عدم اشتراك الذات كاملا كما لا يخفى
واذا لم يحمل التخلف على الكمال لا سداد للسببية لان اصل وحدة الذات من الذات لا بسبب الجلال
لما عرفت قوله اذ لا يتعلق بشارة الى علاقة المجاز وهي اللزوم هنا ولا يشترط فيها اللزوم المنطقي
بل التبعية في الجملة فلعل وجه التأمل هذا قوله اي على تقدير كون التفعل للصيرورة وعلى هذا معنى الآية
كون الوحدة مقتضى الذات لا انها من صفات الذات اذ لا اشارة فيه الى الصيرورة بدون صنع قال
الخيالي مع ملابسة جلال الذات نقل عنه ولم يتعرض لاحتمال الذات الجليلة اذ لا سداد للملابسة ح انتهى
وجه عدم السداد ان الكلام ح يفيد ملابسة المتصف بالوحدة للذات مع ان المتصف هو عين الذات
والملابسة يقتضي المغايرة ولا يخفى عليك ان هذا الاحتمال غير سديد على تقدير حمل الباء على الصلة
ايضا لان الظاهر من تفسيره انه يكون في معنى الظرف فيفيد ظرفية الذات للتوحد وهو عين الذات
والظرفية حقيقة او حكما تقتضي المغايرة فان قلت المظروف التوحد وعدم شركة الغير قلت وكذا الكلام
اذ باء الملابسة يفيد ملابسة الحدث الذي يتضمنه متعلقها للمدخول فانهم صرحوا بان الباء في مررت
بزيد يفيد لصوق مرورك بزيد والحاصل انه لا فرق بين المقامين ثم انه قال لا سداد ولم يقل لا صحة اذ
التغاير الاعتباري كاف بان يراد من الذات الجليلة هو من حيث اتصافها بالجلال كما اشار اليه عبد الرحمن الفاضل

نيز

في غير هذا الموضع او يراد من المتصف بالوحدة هو من حيث اتصافه بها او يراد الحيثية في كلا الموضعين معا
قوله اذ معنى طلب الوحدة اقتضاؤه اه يعني ان معنى الطلب هنا وهو صحيح هنا بلا احتياج الى ارتكاب
مجاز بخلاف ما ذكره الخيالي من المعنيين ووجه صحة هذا المعنى بلا تجوز ان صفات الله تعالى ممكنة قديمة صادرة
من ذاته تعالى بالاقتضاء والايجاب قال الخيالي ليفيد ان آية نبينا اعظم اه قيل ما حاصله ان الشعار في الكلام
ح بان سائر الانبياء لم يؤيد بالساطع حتى تتم معنى دعوى الافادة ولك ان تقول ان اللام في المؤيد اما للجنس
او للاستغراق بقرينة مقام المدح فيفيد قصر المؤيدية بساطع الحجج على محمد عم واللام في الصفات بمعنى
الذي المعنيين كما صرح في التلخيص في عمرو المنطلق وايضا صرح في المطول في بحث الاستغراق العرفي ان اللام
في اسم الفاعل والمفعول اذا كان بمعنى الحدوث فهي حرف تعريف عند المازني وبمعنى الذي عند غيره
واما اذا لم يكونا بمعنى الحدوث بل للدوام فهي حرف تعريف اتفاقا وايضا صرح ان الموصول ايضا يأتي للاستغراق
وافادة اللام القصر لا يختص بالمبتداء والخبر بل يجري في غيرهما مما يجري مجريهما على ما يشهد عليه دليل افادتها
القصر كما لا يخفى على منصف يفهم المعاني ولا يريد المكابرة والعناد ثم اقول ورود الاعتراض ثم الاحتياج الى
ما ذكره من اعتبار الحصر على تقدير ان يكون الساطع بمعنى الظاهر واما اذا كان بمعنى المرتفع فالارتفاع معنى
نسبي لا يتصور الا بالنسبة الى المرتفع عليه فان اضيف الى الحجج باعتبار كون الحجج مرتفعا عليها يكون
من اضافة اسم الفاعل الى معموله الذي هو مفعوله الغير الصريح اضافة لفظية على معنى بساطع على
على حججه واريد من اضافة الحجج الى الضمير الاستغراق يفيد الكلام ان سائر الانبياء لم يؤيد بالساطع
والا لم يصح ان نبينا مؤيد بساطع على جميع الحجج واما ان اضيف الى الحجج لا باعتبار كونها مرتفعا عليها معمولا
له بل باعتبار الاختصاص ليكون الاضافة معنوية لا يفيد ذلك لان المعنى ح بساطع مخصوص بالحجج
باعتبار انه من جنسها ولا ينافي ان يوجد ساطع غيره ايد به نبي غير نبينا عم وان حملت الاضافة
على الاستغراق فيحتاج الى اعتبار الحصر لتتم دعوى الافادة قال العصام في قولهم مصابيح مصر مثالا
للاضافة المعنوية جوابا لمن قال ان المصر مفعول فيه للمصابيح فكيف يكون الاضافة معنوية قد يقال
اضافة الصفة الى المعمول دائر على اعتبار المتكلم فان قصد تعلق العامل بالمعمول واضاف فلفظية وان
قصد بتقدير حرف من حروف معتبرة في الاضافة فمعنوية ثم ان الظاهر معنى غير نسبي لان ظهور الشيء
ليس بالنسبة الى شيء اخر فليس الحجج منسوبا اليه له فلا تتم الافادة ح الا ان يجعل الساطع ح بمعنى
الاظهر ويقصد زيادته على ما اضيف اليه نحو زيد افضل الناس واريد الاستغراق من اضافة
الحجج الى الضمير فح تتم الافادة المذكورة واما اذا اريدت الزيادة المطلقة وكانت الاضافة للتوضيح

فلاتتم الافادة المذكورة بدون اعتبار الحصر ونقل عن قول احمد ملخص هذا وهو ان السطوع بمعنى
الارتفاع او الظهور فمعنى ساطع حججه مرتفع حججه او ظاهر حججه ظهورا بينا وحاصله باظهر حججه فالدالة
على الاعظمية المذكورة بمعنى الاعظمية على سائر الانبياء على كلا التقديرين انتهى **قوله** فكانه قال الشارح اه
هذا توزيع على نسبة الحجج اليه ع والى الانبياء ومراده اداء معنيي النسبتين والادخل في ذلك التوزيع لكون
جميع حجج هذا النبي عم فردا وجميع حجج ذلك النبي عم فردا اخر اذ لو اريد الافراد الشخصية فالتوزيع
على حاله وتوضيح هذا التوزيع يتوقف على مقدمة ومقصد اما المقدمة فاربع مقالات **المقالة الاولى**
ان الحجج بمعنى المشتق على ما صرح به في بعض الحواشي فهو بمعنى المؤيد او الدال واسم الفاعل قد يضاف الى معموله
بقصد تعلق العامل بالمعمول اضافة لفظية نحو ضارب زيد وقد يضاف بدون ذلك القصد اضافة
معنوية اعم من ان يضاف الى غير معموله او يضاف الى معموله لكن لا يقصد تعلق العامل بالمعمول كذا نقل العصام
عن البعض في حاشية شرح الجامي **المقالة الثانية** ان الاولى ان الحجج ان اضيفت الى ضميره ع مع قصد اضافة
اسم الفاعل الى المفعول فالمعنى الدوال عليه ع اي على امر من اموره مثل وجوده ووحدته والوهيته وان بدون
ذلك القصد فالمعنى الدوال المتعلقة به ع وذلك التعلق اما في ضمن دلالتها عليه ع او في ضمن احتجاجه تعالى
بها او في ضمن الهامه ع بها الى النبي عم الامر الثالث ان الحجج ان اضيفت الى ضمير النبي عم مع قصد اضافة اسم الفاعل
الى المفعول فالمعنى الدوال على النبي اي على امر من اموره مثل نبوته وان بدون ذلك القصد فالمعنى الدوال المتعلقة
به عم وذلك التعلق اما في ضمن دلالتها عليه عم او في ضمن احتجاجه عليه السلام بها او في ضمن كونه عم
ملهما بها **المقالة الثالثة** ان الحجج ان اضيفت الى ضميره تعالى مع قصد اضافة اسم الفاعل الى المفعول فان اريد
من الحجج ما هو الدليل عند الاصوليين وهو المفرد يصح كون النبي عم مؤيدا بساطعها الا ان معنى كونه عم
مؤيدا بالساطع كونه عم مدلولا وقد اخذ دلالتها عليه ع ايضا في ضمن اضافة الحجج الى ضميره ع مع القصد
المذكور والشيء المفرد يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى امرين او اكثر كان يقال انشقاق القمر حادث
فله محدث موجب بالذات ثم يقال ايضا هذا امر خارق موافق لدعوى النبي عم فدعوى النبي حق
والدليل في الوضعين انشقاق القمر وان اريد ما هو الدليل عند المنطقيين وهو المركب من المقدمات
فهو لا ينتج الا نتيجة واحدة فان اخذ دلالتها عليه ع لا يكون النبي عم مؤيدا بساطعها الا ان يعتبر المجاز
ويراد المؤيد دعواه والا يخون النبي عم ادعى ما يتعلق به ع واما ان اضيفت الحجج الى ضميره ع بلا قصد
تعلق العامل بالمعمول فامر التأييد ظ وكذا ان اضيفت الى ضمير النبي عم مع القصد المذكور او بدونه
المقالة الرابعة ان الحجج بعد ما اضيفت الى ضميره ع اعتبرت نسبتها الى الانبياء لتصحيح اعتبار الوحدة

الرضية فتانك النسبتان اما متحدتان بان يقصد بهما تعلق العامل بالمعمول او لا يقصد بهما ذلك او
مختلفتان فههنا احتمالات اربعة الاحتمال الاول ان تكون النسبتان مع القصد المذكور فمعنى النسبتين
في الحجج الدالة عليه ع وعلى الانبياء عليهم السلام وهذا على رأي الاصوليين كما عرفت الاحتمال الثاني ان يكون
النسبتان بدون ذلك القصد وذلك بان يقصد التعلق المطلق وقد عرفت في المقالة الثانية ان ذلك
التعلق في كل من الطرفين يتحقق في ضمن ثلثة امور فيتصور جمع النسبتين على تسعة وجوه ثلثة منها صور الاتفاق
وستة منها صور الاختلاف اما الثلثة فكونه ع والانبياء مدلولي الحجج وكونه ع والانبياء محتجين بها وكونه
ع ملهما بها الانبياء اسم فاعل وكون الانبياء ملهمها اسم مفعول وهذا الاخير هو الذي اشار اليه المحشي ان الاكرام
بمعنى الالهام والاعطاء واستخرج الصور الست الاحتمال الثالث ان تكون نسبتها اليه ع بذلك القصد والى الانبياء
بدون ذلك القصد فمعنى النسبتين في الحجج الدالة عليه ع المتعلقة بالانبياء في ضمن احد الامور الثلثة التي عرفتها
في المقالة الثانية الاحتمال الرابع ان تكون بالعكس فمعنى النسبتين في الحجج المتعلقة به ع في ضمن احد الامور الثلثة
الدالة على الانبياء **اما المقصد** ففيه امران الامر الاول ان المحشي اخذ في التوزيع في جمع النسبتين وجها واحدا
من وجوه الجمع وهو كونه ع مكرما بها والانبياء مكرما كما اشرنا اليه الامر الثاني في وجه ترجيح هذا الوجه على
سائر وجوه الجمع فنقول اعتبر جميع حجج هذا النبي على ان يكون فردا من الحجج وكذا جميع حجج ذلك النبي فيعيد
الكلام سطوع جميع حججه عم ويبعد ان يكون جميع حجج دالا على ذاته ع وعليه اذ يجوز ان يكون بعض حججه لاثبات
الالوهية او الوحدانية فضعف الاحتمال الاول المبني على رأي الاصوليين فقط وكذا يبعد ان يكون جميع حجج
النبي دالا عليه ع ولو سلم فلا نسلم كون الدلالة عليه ع مقصودة من الجميع والمتبادر من اضافة الحجج اليه تعالى
بقصد تعلق العامل بالمعمول ان يكون جميع الحجج موردة للدلالة عليه ع وكون المقصود من جميع حجج النبي الدالة عليه
تعالى بعيد اذ يجوز ان يكون المقصود من بعض حججه الدالة على صدقه في دعوى النبوة فقط فضعف الاحتمال الثالث
وكذا الاحتمال الرابع اذا اعتبر فيه دلالة الحجج على الانبياء وكون جميع حجج النبي دالا عليه عم ممنوع ولو سلم فلا نسلم
كون تلك الدلالة مقصودة من الجميع الى اخر الكلام على قياس السابق وبما ضعف به الاحتمال الاول ضعف اول
صور الاتفاق من وجوه الاحتمال الثاني ولبعد كونه ع محتجا بجميع حجج النبي ضعف ثاني صور الاتفاق وثالث
صور الاتفاق هو الذي اخذه المحشي ولا شيء عليه اذ الحق ان جميع حجج النبي بالهام الله ع النبي اياها واكرامه ع بها
اليه وتأمل في الصور الست الباقية فان في كل منها ضعفا من الوجوه المذكورة للضعف الا صورة واحدة
منها وهي الهامه ع النبي اياها واحتجاج الانبياء بها لكن لا يخفى ان كون النسبتين متماثلتين اولى من كونهما مختلفتين
فلا اختاره المحشي رجحان على سائر الوجوه والاحتمالات يحول الفقير وليكن هذا التفصيل رسالة مني الى الاذكياء

قوله والام يفيد اى وان لم يكن للاستغراق قوله وله كل و واحد واحد من حجج الانبياء كذلك اى لا يراد
الافراد الشخصية مع ارادة النسبة الى الانبياء كالايراد الافراد الشخصية مع قطع النظر عن النسبة الى
الانبياء وهذا الاحتمال ايضا على تقدير رجوع الضمير الى الله وانما اعتبر عنه بحجج الانبياء لانه اعتبر فيها
الكرامة بها الانبياء وهذا ظ قوله وان كان بعضها اى بعض الحجج الغير الساطعة قوله مع ان التخصيص
في الصدر ان المراد التخصيص بالذكر لا التخصيص بمعنى الحصر اذ لا حصر في الساطع والا لكان في الكلام تناقض
للمشايخ قال الخيالي فالساطع حجج من قبيل اخلاق ثياب لا يخفى انه خطاء في التعبير والاولى ان يقول
من قبيل جرد قطيفة قوله هذا اشارة الى جواب سؤال مقدر وان فيه ان السؤال المقدر كلام على السند
الاخص وهو غير مفيد فلا حاجة الى الجواب عنه قوله بل غير صحيح الاولى ترك هذا الاضراب الترقي في تقدير
السؤال المقدر لانه ليس في الجواب المذكور ما يقابله ويدفع ظاهرا الا ان يقال ان كونه غير واقع في الكلام
اعم من كونه غير صحيح وانتفاء العام يستلزم انتفاء الخاص فتامل جدا قوله وتردد بعضهم هذا عطف
على مقدر يفهم من قوله وحاصل الجواب ان تقدير الكلام اجيب عن السؤال المقدر بوجهين وتردد بعض
الفضلاء ان اى وناقش بعض الفضلاء في الجواب الاول بان تردده وقوله وايضا خطأ ان عطف على تردد
حاصله انه كما اورد بعض الفضلاء على الجواب الاول صدر من العلماء ما يرد به على الجواب الثاني وهو
تخطئتهم السكاكي وحاصل الايراد تحرير قوله وهذا غير واقع في كلامهم بان المراد غير واقع وقوعا الا
عن التخطئة وقوله واعلم ان الواو ان عطف على خطاء من قبيل عطف العلة على المعلول لانه بيان لمنشأ
تخطئتهم السكاكي ان المراد من الواو في قوله واعلم ان الواو الواقع في كلام السكاكي قوله من حيث
ذاته الظاهر ان الضمير راجع الى الكلام يعني وان توقف الاصول على ذات الكلام هو فيكون اللازم توقف
اعتداد الكلام على ذات الكلام فلا يلزم الدور ويحتمل ان يكون الضمير راجعا الى الاصول لكنه لا يفيد
ان توقف ذات الاصول على ذات الكلام او على اعتداده ومدار دفع الدور كون الموقوف عليه ذات
الكلام سواء كان الموقوف ذات الاصول او اعتداده اذ لو كان الموقوف عليه اعتداد الكلام لزم الدور
ايضا اذ يلزم ح توقف اعتداد الكلام على اعتداد الكلام وان كان الموقوف ذات الاصول الا ان يقال
قوله وان توقف ليس من بيان دفع الدور وهنا كلام اخر وهو انه ثبت من كلام الشارح على ما
ذكره الخيالي في اصل الحاشية ان العقائد تتوقف على الكتاب والسنة وهما يتوقفان على الكلام ولنا
مقدمة ثابتة في الخارج وهي ان الكلام يتوقف على العقائد لكونها جزءا منه فبانضمام هذه المقدمة
الى تلك المقدمتين يلزم الدور لكن ان جعلناها مقدمتنا صغرى لها ينتج ان الكلام يتوقف على الكلام

وان

وان جعلناها كبرى لها ينتج ان العقائد تتوقف على العقائد ثم ان وجه دفع الدور ان العقائد تتوقف
من حيث الاعتداد فان قلت فما وجه ما ذكره في هذا المنقول حيث قال فهو اى الكلام يتوقف على
الاصول وهذه المقدمة من اين اخذها حتى دفع الدور الحاصل بضمها قلت لما كان الثابت من قول
الشارح اساس قواعد عقائد الاسلام على هذا المنقول مقدمتين احديهما ان العقائد تتوقف
على الاصول والاخرى ان الاصول تتوقف على الكلام اخذ من المقدمة الاولى ان الكلام يتوقف ايضا
الاصول ودفع الدور الحاصل بانضمامها صغرى لثانية ولعل طريق اخذها من تلك المقدمة الاولى
ان اعتداد الكلام من حيث المجموع يتوقف على اعتداد العقائد لكونها جزءا منه واعتداد العقائد
يتوقف على الاصول ينتج ان اعتداد الكلام يتوقف على الاصول هذا اخذها على وجه يندفع الدور وان
شئت اخذها موهما للدور فاحذف الاعتدادات من البين قوله بيان المتبادر منها اى مع ان المسائل
الكلامية هو المتبادر من العقائد فالتخصيص خلاف المتبادر ويفهم منه ان التعميم للمسائل الكلامية
وغيرها مثل الاعتقاد بوجوب الصلاة والزكوة خلاف المتبادر ايضا لان المركب من المتبادر وغير المتبادر
غير متبادر ايضا لان المتبادر هو المسائل الكلامية فقط لا يشهد به سوقه كما قال بعض الافاضل في
النقل الاول عنه قوله اذ لا بد منها في استنباط الاحكام مطلقا انتهى ومن هذا ظهر ان المراد من العقائد
الاسلامية في هذه الصورة اعم من الاصلية والفرعية بخلافها في الحاشية فانها عبارة عن الاصلية
الاعتقادية انتهى حل لعبارة الخيالي في احد المنقولين عنه على ما لم يرض به في المنقول الاخر عنه لان العموم
المذكور خلاف المتبادر من لفظ العقائد ايضا كما عرفت فاذا لم يرض بالتخصيص لكونه خلاف المتبادر
يلزم ان لا يرضى بالتعميم ايضا قوله يدل على ان الاولى ان فيه انه يجوز ان يكون الحصر باعتبار مجموع الوصفين
فلا يمنع عموم الاول للكتاب والسنة ولقد توارد فيه لما نقل عنه قوله فلا يناسب ملاحظة القرينة ان
ان اريد ملاحظة الشارح ففيه ان الخيالي ما ادعى ملاحظة القرينة بل وجوده في هذه القرينة والوجود
اعم من الملحوظية وان اريد ملاحظة الخيالي ففيه انه لا يلزم من ادعاء الشارح الحصر عدم حكم المحشي
بان فيه ترقيا في الواقع قوله ان الكلام اساس العقائد كبرى قياس المساوات من الشكل الاول قدمت
على صغراه وهي قوله والكتاب اساس الكلام وقوله فالكتاب اساس اساس العقائد هو المط واشار
بعض الافاضل الى ان هذا القياس من الشكل الرابع حيث صرح بان قوله والكتاب اساس الكلام كبرى
وفيه ان المط في هذا الضرب من الشكل الرابع عكس النتيجة الحاصلة بعد الرد الى الشكل الاول بعكس
الترتيب الا ان يقال المط هنا عكس هذه النتيجة وهو قولنا بعض اساس اساس العقائد الكتاب وقال

هذا معارضة مع قوله فبهذه القرينة ترتقى المدح واما الاول فمجرد دعوى ان الفقرة الثانية غير صحيحة
لاستلزامها الدور انتهى وجه الفرق بينهما ان الاول ليس فى مقابلة دليل حتى يعتبر معارضة بخلاف الثانى
فان قول المحشى لشمول الاولى اه واقع فى مقابلته وفيه ان الظاهر ان الثانى ايضا وارد على قوله بخلاف الثانية وهذا
ليس بمدلل فلا وجه لجعل الثانى ايضا معارضة الا ان يعتبر ما نقل عنه بقوله لان القاعدة فى اللغة الاسلامية
قوله لان العقائد من الكلام اى لان الكتاب اصل العقائد والعقائد من الكلام فالكتاب اصل لما هو
من الكلام واصل ما هو من الشىء اصل ذلك الشىء ينتج ان اصل العقائد اصل الكلام كذا قرره
بعض الافاضل لكن الظاهر ان مطلوبه النتيجة ان الكتاب اصل الكلام وجعل البعض قوله فان اصلها اصل
كبرى لقولك الكتاب اصل العقائد وجعل قوله لان العقائد من الكلام بيانا للكبرى قوله الحصر المذكور
مم نقل عنه لجواز وقوع توقف الكتاب على الكلام مطلقا اى على بعضه وهو المسائل الكلامية الاعتقادية
فى لا يلزم ذلك انتهى يعنى يجوز ان يكون الكتاب موقوفا على غير المسائل الاعتقادية لا يكون موقوفا عليها
كما صرح به فيما نقل عنه على قوله السابق اذ لا يتوقف الكتاب الا على المسائل الاعتقادية لكن صرح هناك
بان الموقوف عليه فى الاعم فلا يرد المناقشة المذكورة انتهى واعترض عليه بعض الافاضل بان الموقوف عليه فى
يكون مركبا الا اعم فالمناقشة لا تندفع بهذا الوجه انتهى ووجه عدم الاندفاع انه فى يكون الكل وهو الكلام
اصل جزئه وهو العقائد ومن المعلوم ان الجزء اصل الكل فيعود الدور قوله وان سلم فالعقائد
بحسب اعتقادها يعنى ان اللازم اصالة العقائد بحسب الذات بحسب نفسها بحسب الاعتقاد
وحاصله اصالة ذاتها لا اعتقادها فلا دور قوله وثانيا المتبادر من اصل الشىء اه قال بعض
الافاضل هذا الكلام يحتمل ان يكون منع الكبرى على ان المراد من الذات ما يقابل الاعتقاد توجيهه لا نسلم
ان الكتاب اصل الكلام كيف والمتبادر اه والكتاب اصل الكلام بحسب الاعتقاد لا بحسب الذات
فلا اشكال كما قيل ويحتمل ان يكون منع الصغرى على ان المراد ما يقابل الواسطة وحاصله لا نسلم ان الكلام اصل
العقائد اذ المتبادر اه والكلام اصل العقائد بالواسطة لا بالذات فلا محذور كذا افيد ويحتمل
ان يكون منع الكبرى على ان يكون المراد بالذات ما يقابل الواسطة وتوضيحه لا نسلم ان الكتاب اصل الكلام اذ
المتبادر اه والكتاب اصل الكلام بواسطة انه اصل العقائد التى هى جزء الكلام انتهى ويرد
على هذه الاحتمالات الثلثة ان عدم تبادر ما ذكر من لفظ اصل الشىء لا يستلزم عدم كونه اصل الشىء
فى نفس الامر فلا وجه لمنع الاصالة فى نفس الامر مستندا بعدم المتبادر والانسب ان هذا منع لقوله
فالقرينة الثانية تستلزم اه يعنى ان بناء الترقى انما هو على ما يتبادر من القرينتين وانه اذا حمل القرينة

الثانية

الثانية على ما يتبادر منها تشمل الكتاب والسنة لان المتبادر من الاصل فى القرينة الثانية ما
يكون اصلا بلا واسطة وكون الكتاب اصلا للاصل العقائد بالواسطة يعنى ان فى نسبة كل من الاصلين
الى ما نسب اليه واسطة ويرد على الاحتمال الاول ايضا ان هذا المنع من جانب مدعى الترقى وهو
قد سلم الاصالة بحسب الاعتقاد حيث اعترف بان اصالة الكتاب والسنة للعقائد بحسب
اعتقادها الا ان يجوز ابتناء المنع على خلاف معتقد المانع على ما قيل وايضا ان الظاهر ان الذات فى قوله
هو الاصل بالذات قيد للاصل لا للمؤسس وحمل هذا المنع على الاحتمال الاول يقتضى ان يكون قيدا
للمؤسس لانها فى مقابل الاعتقاد وهو قيد المؤسس وهو الكلام فيلزم ان يكون مقابله قيدا للمؤسس
ويرد على الاحتمال الثالث ايضا انه فى يكون عين ما يذكر عقيبه من المنع الا ان يقال ان موردهما وان
كان واحدا فى وهو الكبرى اولا وكبرى دليل تلك الكبرى بحسب الارجاع الا ان مستند الاول عدم تبادر
الاصل بالواسطة من اصل الشىء ومستند الثانى عدم كون الاصل بالواسطة اصل الشىء
فى نفس الامر قوله وان سلم فاصل الفن فان قلت كون الكتاب اصل الكتاب مقدمة مدللة
فالى اى مقدمة من دليلها يرجع هذا المنع قلت مدار دليلها على ثلث مقدمات الاولى ان الكتاب اصل
العقائد والثانية ان العقائد اصل الكلام لكونها جزءه والثالثة ان اصل الاصل اصل ولا شك
فى عدم رجوعه الى الاولى ولا يجوز رجوعه الى الثالثة لامرين الاول انه يلزم فى ان يذكر مثل هذا الكلام
فيما قال اولا والثانى انه على تقدير ان يكون المراد من الذات فى قوله وهو الاصل بالذات ما يقابل
الواسطة يلزم تسليم عموم الاصل للاصل بالواسطة فيكون اعترافا بكون اصل الاصل اصلا فيلزم
التناقض بنفى الاصل بالواسطة فى اصل الفن على ان كون اصل الاصل اصلا بمنزلة البديهى فلا
وجه لمنعه فرجع المنع كون العقائد اصل الكلام فان قلت كون الجزء اصل الكل بمنزلة البديهى ايضا
لان معنى الاصل المبنى والموقوف عليه كما صرح به بعض الافاضل والجزء موقوف عليه للكل قلت
فى الكل مثل الكلام امران الاول الهيئة الاجتماعية والثانى معروض تلك الهيئة وهو الاحاد ولا معنى
لتوقف الكل على الجزء الا توقف المعروض مع الهيئة الاجتماعية وحاصله توقف الهيئة الاجتماعية فقط
اذ جميع الاحاد مع قطع النظر عن الهيئة الاجتماعية لا يتوقف على الجزء لان ذلك الجزء بعض من الاحاد
فيلزم توقف احاد الشىء على نفسه فالمانع جوز ان يكون الكلام اسما للمعروض الهيئة الاجتماعية ويكون
الهيئة الاجتماعية خارجة عن مسمى لفظ الكلام فلا يكون جزؤه الذى هو العقائد اصلا له ولما كان
الظاهر اخذ الهيئة الاجتماعية فى المسمى سلمه وانتقل الى منع اخر فسقط ما قاله بعض الافاضل هنا

يرد عليه ان الاساس بمعنى المبنى والموقوف عليه ولاشك ان المبنى والموقوف عليه للجزء مبنى للكل قوله
وان سلم فاساس الكتاب اه وان سلم ان مقدمتى القياس صحيحة لكن لانسلم الانتاج لان الحد الاوسط ليس بمكرر لان
اساس الكتاب هو ذات العقائد فالمراد من المقدمة الاولى ان ذات الكلام اساس العقائد لان اساسيته لها
بواسطة اساسية جزئه الذى هو العقائد للكتاب والعقائد انما تكون اساسا للكتاب بحسب ذاتها فيكون
اساسية الكلام ايضا للكتاب بحسب ذات الكلام فيكون اساسية الكلام للعقائد ايضا بحسب ذات الكلام
والكتاب انما هو اساس العقائد من حيث الاعتداد اى من حيث اعتداد العقائد فيكون اساسيته للكلام
ايضا بحسب اعتداد الكلام فالمراد من المقدمة الثانية ان الكتاب اساس الكلام من حيث اعتداد الكلام
فحاصل القياس من الشكل الاول ان الكتاب اساس اعتداد الكلام وذات الكلام اساس العقائد فلم يتكرر
الحد الاوسط فلا يكون الكتاب اساسا لاساسها اى لاساس العقائد اعنى باساس العقائد الكلام من حيث
هو اى اساس العقائد اساس اى اساس العقائد لان الكلام من حيث ذاته اساس للعقائد والكتاب
لا يكون اساسا للكلام باعتبار تقييد الكلام بهذه الحيثية وهى حيثية ذاته بل باعتبار تقييده بحيثية اعتداده
فحاصل قوله فلا يكون اساسا لاساسها من حيث هو اساس ان الحد الاوسط غير مكرر فى الحقيقة لانه فى
كل من المقدمتين مقيد بحيثية مغايرة للحيثية الاخرى التى قيد بها فى المقدمة الاخرى فلا وجه لما قال
المحشى فى وجه التأمل بقوله وفيه ان اعتبار الحيثية المذكورة ليس بواجب اه لان الحد الاوسط
يجب تكرره ظاهرا وحقيقة حتى ينتج القياس ولقد اطنبنا الكلام ليتضح المرام ولئلا تستتر الشمس
خلف الغمام قال الخيالى ادلتها التفصيلية واما ادلتها الاجمالية فلا تتوقف على هذا العلم لان الدليل
الاجمالى فى مثل قولنا العالم متغير وكل متغير حادث فى بيان قولنا العالم حادث هو التغير فقط وهو
لا يحتاج الى معرفة احوال القياس والحاصل ان الدليل الاجمالى مفرد وهو الحد الاوسط فى القياس الاقترانى
والاستثنائى فى القياس الاستثنائى ومعرفة المفرد لا يحتاج الى معرفة احوال القياس وكذا الاستدلال
به على طريق الاجمال لا يحتاج الى معرفة احوال القياس ثم اعلم ان اساسية الادلة التفصيلية للعقائد
بحسب ذاتها اى ذات العقائد كما ان اساسية الكتاب والسنة لها بحسب اعتدادها ففى كل احتمال
تقييد العقائد بحيثية مغايرة للاخرى وههنا احتمالان اخران احدهما ان يراد من اساس العقائد الكتاب
والسنة والادلة التفصيلية جميعا وتقييد العقائد بحيثية اعتدادها وذاتها جميعا والثانى ان يبقى
اساس العقائد على اطلاقها بان يراد منه احد الاحتمالين اللذين ذكرهما الخيالى من غير ان يعين شيئا
منها ويحمل العقائد على الاعم من حيثية اعتدادها وذاتها قال الخيالى اى علم يعرف فيه ذلك اذا ذلك

ن

ان العلم بعض المسائل لكن يحتمل ان يكون بعض الادراك وبعض الملكة ايضا وكان ما يأتى من الشارح
من قوله يشتمل من هذا الفن اه يناسب ان يراد من الفن المعلومات لان ما يشتمل المختصر انما هو
المعلومات لا الادراكات والملكات فلذلك حمل العلم هنا على معنى المعلومات قال الخيالى فالمراد هو
المعنى الاضافى اه هذا جواب سؤال مقدر وتقرير السؤال على وجهين الاول ان قول الموسوم بالكلام
غير مناسب لانه يشعر بان لا يكون ما سبق من قوله علم التوحيد والصفات وسما العلم بعزته المقالة
والمشعور به باطل لان ما سبق وسم وعلم ايضا وما يشعر بالباطل فهو غير مناسب فحاصل الجواب
انا لا نسلم ان المشعور به باطل لجواز ان يراد مما سبق المعنى الاضافى لا المعنى الحقيقى ولو سلم فلا نسلم الاشعار
لجواز ان يكون نسبة الوسم الى الكلام لكونه اشهر فيراد من قول الموسوم بالكلام انه كذلك فى الاشهر
فلا يشعر الا ان ما سبق ليس بوسم فى الاشهر لا انه ليس بوسم مطلقا والثانى ان قول الموسوم بالكلام مستغنى
عنه لانه قد تقدم قبله الوسم الاخر وكلما كان كذلك فهو مستغنى عنه فحاصل الجواب انا لا نسلم التقدم المذكور
لجواز ان لا يراد منه المعنى العلمى ولو سلم لكن لا نسلم انه مستغنى عنه لجواز ان يكون ذكره لكونه اشهر فيكون
بمنزلة عطف البيان ويفيد زيادة التوضيح قال الشارح نجم الملة والدين شبه الملة والدين بالفلك فى العلو
والعظمة استعارة بالكناية بقرينة نسبة النجم اليهما واراد من النجم عمر النسفى استعارة تحقيقية وجوز
صاحب الكشاف كون القرينة استعارة تحقيقية كما فى قوله تعالى ينقضون عهد الله حيث استعير الحبل للعهد
على سبيل الكناية والنقض لابطاله صرح به فى المطول ورسالة الاستعارة فان قلت ذكر المشبه هنا
وهو الامام مانع عن كون النجم استعارة فهو بتقدير الكاف كما ذكر فى المطول قلت نقل عن الشيخ عبد
القاهر هناك ان ما ذكر فيه المشبه ان لم يحسن دخول شىء من ادوات التشبيه فيه الا بتغيير صورة
الكلام كان اطلاق اسم الاستعارة اقرب لغموض تقدير اداة التشبيه فيه وذلك بان يكون اسم
المشبه به نكرة موصوفة بصفة لا تلايم المشبه به نحو فلان بدر يسكن الارض وشمس لا تغيب
فانه لا يحسن دخول الكاف ونحوه فى شىء من الامثلة الا بتغيير صورة نحو هو كالبدر الا انه يسكن
الارض وكالشمس الا انه لا تغيب اقول وما نحن فيه من هذا القبيل لان الملة والدين لا يلايم المشبه به
فلا يحسن دخول الكاف الا بتغيير صورة بان يقال هو كالنجم الا انه فى الملة والدين لا فى السماء تأمل
قال الخيالى هما متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار ومن فوائد هذا البيان ان مصحح العطف
هو التغاير الاعتبارى اذ لا بد للعطف من التغاير قوله قال العلامة التفتازانى اه هنا ثلث نسخ
الاول الدين والجزاء والطاعة والملة اعنى الطريقة اه والثانية الدين وهو الجزاء اه والثالثة الدين

اعني الجزاء او مفاد النسختين الاخيرتين واحد فعلى النسخة الاولى الغرض من نقله انه يشعر باتحاد
الدين والملة ذاتا واعتبارا خلافا لما ذكره الخيالي وانه يفيد وقوع اضافة الملة الى الثلثة خلاف
ما ذكره الدمغاني ويدفع المخالفة الاولى بانه لا يلزم من عدم التعرض للاختلاف الاعتباري عدمه
في الواقع ودفع المخالفة الثانية بعض الافاضل بان اللازم من كلام التفتازاني ليس الا ان المعنى
المذكور المعبر عنه بالاسماء المذكورة يضاف الى الثلثة ولا يلزم من ذلك ان يصح اضافة ذلك
المعنى معبرا عنه بالملة اليهم اقول في توجيهه تعسف اذ ضمير يضاف راجع الى الامور الاربعة المتحدة
في المسمى والاضافة وان سلم انها صفة المسمى الا ان الظ ان يكون المراد اضافته بواسطة هذه
الاسماء المعبر عنه بها هنا واما على النسختين الاخيرتين فالملة اما عطف على الدين او على الطاعة
فعلى الاول ضمير يضاف راجع الى الدين والملة على طريق البدل فالغرض من نقله انه يفيد ان الدين
والملة مختلفان بالذات خلافا لما ذكره الخيالي وان الملة تضاف الى الثلثة خلاف ما ذكره الدمغاني
وعلى الثاني فلا يفيد المغايرة الذاتية بل الاتحاد الذاتي كما ذكره الخيالي لكنه ساكت عن المغايرة الاعتبارية
التي ذكرها ولا يكون فيه مخالفة لما ذكره الدمغاني لانه لا يفيد الا اضافة الدين الى الثلثة لان ضمير يضاف
راجع الى الدين ح وقول التفتازاني لتدينهم وانقيادهم له يشعر النسختين الاخيرتين وعطف
الملة على الطاعة تأمل حق التأمل ولقائل ان يقول الملة ان كان عطفا على الدين فالجزاء والطاعة
ان كانا على المعنى المصدري فالجزاء كيف ظهر من النبي عم وان الامة كيف انقادوا له وان الطاعة
كيف صدرت من الله تعالى وان الامة كيف انقادوا لها بل هي عين الانقياد ح وان كان المراد منهما
الطريقة الثابتة بمجاز العقو يافي التعبير ركاكة ظاهرة فالظاهر ح النسخة الاولى ويمكن الجواب
بالتكلفات البعيدة باختيار الشق الاول فتدبر قوله ولا الى احاد الامة رأيت في بعض الاطراف فيه
ان الملة كالدين يضاف الى الامة كما يقال ملة النصارى كذا وملة اليهود كذا اقول الذي نفاه
الدمغاني الاضافة الى احاد الامة كان يقال ملة زيد وعمرو كما مثل به كذلك في بعض منهوات
الخيالي وما ذكره في بعض الاطراف هو الاضافة الى جميع الامة وهو ليس بمنفي ولا يلزم نفيه مما نفاه
الدمغاني قال الخيالي سميت بها السلامة اهلها اه فالسلام في الوجه الاول بمعنى السلامة
وفي الثانية بمعنى القول المخصوص وفي الثالث ظ ولفظة الواو في الموضعين بمعنى او لان السلام
لا يراد منه الا واحد من هذه المعاني لعدم جواز ارادة المعاني المتعددة بلفظ واحد وعموم
المجاز بان يراد ما يطلق عليه لفظ السلام لا يصار اليه بلا صارف عن الحقيقة قال الخيالي وان

السلام

السلام من اسمائه تعالى وجه ثالث للتسمية بالاضافة لان السلام اذا كان من اسمائه تعالى فللجنة انتساب
اليه تعالى بلا ضعف فتصح الاضافة وقوله فاضيفت خارج عنه بل بيان لفائدة الاضافة فان قلت
لم لم يذكر فائدة الاضافة في الوجهين الاولين وهي التخصيص قلت لظهوره بخلاف الاضافة اليه تعالى
لان المفهوم من اضافة الدار الى شيء كونها محيطة له لا اعتبار معنى الاحاطة فيها وما لم يتصور
احاطتها اياه تعالى علم ان الاضافة لمناسبة المخلوقية ولا يظهر للاضافة فائدة مشهورة و
التخصيص لان كل دار بل كل شيء مخلوق له تعالى لانه تعالى خالق كل شيء فلا تخصيص فبين انها للتشريف
فان قلت التشريف اظهار الشرف والانتساب اليه تعالى بالمخلوقية الذي يفيده الاضافة ليس
بشرف مخصوص فلا يناسب ان يقصد قلت لعل الاضافة بمعونة المقام تفيد الانتساب اليه
تعالى بكونها معتبرة ومعظمة عنده تعالى قال الخيالي ومعنى هذا الاسم لما لم يكن لخصوص اسم السلام مدخل
في التشريف بل مدار التشريف الاضافة اليه تعالى بواسطة اي اسم كان اراد ان يبين فائدة خصوص
اسم السلام قال الخيالي منه وبه السلامة الباء للسببية ومآلهما واحد والمراد تفيد العبارة
فان قلت اليس يجوز ان يكون الباء للملابسة بمعنى ان السلامة عن النقائص في ذاته وصفاته
وافعاله ملابس مع احد معاني السلام اسمائه تعالى قلت نعم الا ان هذه العبارة عين عبارة المو
حيث قال السلام اي ذو السلامة عن النقائص فصفة سلبية وقيل منه وبه السلامة ففعلية
انتهى ولا يخفى ان هذا يقتضي ان يكون الباء في به سببية على ان شارح المواقف قال في تفسير
منه وبه السلامة اي المعطي للسلامية قال الخيالي فوجه تخصيص هذا الاسم ظ نقل عنه وجه
الظهور المناسبة بينهما لان معنى هذا الاسم الذي منه الذي منه وبه السلامة واهل الجنة سالمون
من كل الم وآفة ونحوهما ولاجل هذا اضاف الى هذا الاسم دون غيره انتهى اقول حاصله
ان وجه التخصيص هو المناسبة وفيه نظر لان كون معنى السلام ذا السلامة عن النقائص انسب
من هذا المعنى مع انه المذكور اولا في المواقف فلا وجه لعدم ذكره هنا ووجه انسبيته ان السلامة
ح صفته تعالى كان السلامة صفة اهل الجنة فان قلت المعنى المذكور انسب من جهة ان السلامة
ح بمعنى واحد في المضاف والمضاف اليه بخلاف المذكور اولا في المواقف فان سلامة المضاف اليه ح
عن النقائص وسلامة المضاف عن الالام والافات ونحوهما لا عن النقائص قلت غاية الامر
ان في كل من المعنيين جهة مناسبة فما سبب ترك المذكور اولا وتخصيص ما ذكر للذكر ولو كان
وجه تخصيص هذا الاسم هو الاشعار بان اهل الجنة سالمون عن الافات لم يرد النظر المذكور فتامل

ووجه الاشعار العرف والعادة فان كان موصوفا بصفة يظهر اثر صفته في داره عادة اى
سكان داره تكون متعلق اثر تلك الصفة قوله فذكر اللازم واراد الملزوم الظاهر انه مبنى
على ماذكره البعض من ان الانتقال في الكناية من اللازم الى الملزوم وفي المجاز بالعكس لكن هذا
مردود بان اللازم مالم يكن ملزوما بنفسه وهو اللازم المساوى او بانضمام قرينة وهو اللازم
العام الذى اقتضت القرينة اختصاصه بملزوم المط لم ينتقل منه الى الملزوم لان اللازم من حيث انه
لازم يجوز ان يكون اعم ولا دلالة للعام على الخاص فالانتقال في كل من الكناية والمجاز من الملزوم الى اللازم
الا ان يراد من اللازم التابع والرديف كطول النجادة ومن الملزوم المتبوع والمردوف كطول
القامة وتمام البحث في المطول قوله طاويا الكشح اى كشح الطاوى وهو في المقال قال بعض الافاضل
بناء على ان الاضافة بمعنى في وفيه تامل فتامل انتهى وجه التامل ان المقال ليس ظرفا لكشح الطاوى ويمكن التوجيه
بانه مكان اعتبارى قوله ويجوز ان يكون الكلام اه عطف على الملخص من قوله وذلك لان المرضاه وتقديره
ان طى الكشح اذا كان كناية عن الاعراض يجوز ان يكون قبل اعتبار الكناية من قبيل الحقيقة بان يكون اضافة
الكشح الى المقال بمعنى في على ان يكون الكشح للطاوى لا للمقال ويجوز ان يكون من قبيل الاستعارة بان يكون اضافة
الكشح الى المقال لامية على ان يكون الكشح للمقال لا للطاوى قوله وحاصله الاعراض عن الاطالة اه اى اعراض
الطاوى وهذا الحاصل بطريق الكناية وتقريرها ان طى كشح المقال لازم لجعل المقال معرضا فهو كناية عنه
ثم ان جعل المقال معرضا لازم لاعراض الطاوى لان من اعرض عن شيء يجعل غيره معرضا عنه فهو كناية
عنه فالانتقال الى المط بواسطة كما في كثير الرماد كناية عن المضياف فانه ينتقل من كثرة الرماد الى كثرة
احراق الحطب تحت القدر ومنها الى كثرة الطبايخ ومنها الى كثرة الاكلة ومنها الى كثرة الضيفان ومنها
الى المط وهو المضياف قال الشارح عن الاطالة والاملال قال العصام والظاهر انه اراد بالاملال ماهو لازم
الاطالة والارجح ان يحمل على الاملال الذى يلزم الايجاز المخل بحيث لا يفهم المعنى اقول وجه الارجحية حسن
المقابلة للاطالة لانه في لازم ضده وفيه نظر لانه سيذكر التجافى عن الاخلال فيكون بمنزلة التكرار واما
الاطناب فهو ليس عين الاطالة لانها الزائدة لا لفائدة بخلاف الاطناب على ماذكر في المعانى قال
الخيالى مجموعهما بدل اه باعتبار سبق العطف على الابدال ولم يجعل الاطناب بدل البعض والاخلال عطف
عليه كما جعله العصام مع انه سالم عن السؤال ومستغن عن الجواب الاتى لان البدل مقصود بالنسبة دون
المتبوع فاذا جعل الاطناب بدلا عن الطرفين يفهم منه ان المقصود من النسبة الى الطرفين النسبة الى
الطرف الواحد الذى هو الاطناب وليس الطرف الاخر مقصودا ثم اذا عطف الاخلال عليه والعطف تابع

مقصود

مقصود بالنسبة الواقعة في الكلام مع متبوعه يفهم ان الاخلال مقصود ايضا ففي الكلام تناقض واراد بدل الكل
من الكل بقرينة جعله محتملا للبيان اى عطف البيان لان ماهو محتمل لعطف البيان هو بدل الكل من الكل فقط
اعلم ان التعبير عن الحق اما ان يكون بلفظ مساوله اولا والاول هو الاقتصاد والثانى اما ان يكون ناقصا عنه
او زائدا عليه والناقص اما ان يكون وافيا اولا والاول الايجاز والثانى الاخلال والزائد اما ان يكون لفائدة
اولا والاول الاطناب والثانى ان كان الزائد متعينا فهو الحشو والا فهو التطويل فللاقتصاد خمسة اطراف
ثم اعلم ان المضاف لا المعرفة كلام التعريف قد يقصد به فرد مخصوص او افراد مخصوصة وقد يقصد به
الجنس اما من حيث هو كذلك واما من حيث وجوده في ضمن جميع افراده او ضمن بعضها كما صرح به السيد
الشريف في حاشية المطول في بحث تعريف المسند فاذا حمل اضافة الطرفين الى الاقتصاد على العهد
الذهنى فالمذكور بعده بدل الكل من الكل وان حمل على الاستغراق فبدل البعض من الكل وحقق في التلويح
ان الاستغراق راجح على العهد الذهنى في لام التعريف اقول فيقاس عليه الاضافة فمعناه الظ ان المراد من الطرفين
طرف الزيادة والنقصان مطلقا فالمتصل في الزيادة مع احتمالاته طرف واحد وكذا النقصان فبدل
البعض من الكل ارجح هنا قال الخيالى ويجوز رفعهما على انها خبر مبتدا محذوف اى هما الاطناب والاخلال
فالخبر مجموعهما وما ورد على السابق يرد هنا ايضا ويجاب بمثل الجواب السابق قال الشارح والمسؤول
عنه لنيل العصمة قوله لنيل في بعض النسخ بلا لام وهو ظ لانه ح مفعول قائم مقام الفاعل المسؤول وفي بعضها
باللام وهو مشكل لان السؤال لا يتعدى الى متعلقه باللام فلا يقال مثلا سالت زيدا للمال ويمكن ان يكون مفعول
السؤال ضميرا راجعا الى سبيل الرشاد لكنه ركيك قال الخيالى رد الشارح في بعض كتبه اه حاصل الرد
هذا العطف باطل لانه اما على الجملة الاولى او على حسبى فقط وكلاهما باطلان لانهما من قبيل عطف الانشاء
على الاخبار وهو بط اما كون الاول من هذا القبيل فظ واما كون الثانى كذلك فلانه انما يصح بتاويل حسبى
بيحسبنى واذا كان كذلك فهو من قبيل عطف الانشاء على الاخبار فالايراد ان الاولان مما ذكره الخيالى
وبعض الفضلاء منع لكون الاول من قبيل عطف الانشاء على الاخبار واما الثانى مما ذكره الخيالى فمنع لبطلان
كونه من ذلك القبيل واما الثالث مما ذكره بعض الفضلاء فمنع لبطلان كون الثانى من ذلك القبيل وقوله ويدل
ترق من بعض الفضلاء من المنع الى الاستدلال على خلاف المقدمة الممنوعة او على السند ولذا اورده على
الخيالى المنعين الاتيين وقوله اذ لا مجال الاقول وقلنا نعم الوكيل من منهوات بعض الفضلاء لا من اصل
حاشية قال الخيالى لان الجملة الثانية انشائية اه ان قلت الانشاء لا يحتمل الصدق والكذب ومثل
نعم الرجل زيد اما صادق ان كان زيد موصوفا بالصفات الحميدة او كاذب ان بخلافه قلت هذا من المستصعبات

على ولم اربيانا يكشف القناع هنالك اقول بظني ان معنى نعم الرجل زيد الاخبار باتصاف زيد بصفة
حميدة مطلقا وانك بهذا الاخبار قد انشأت لزيد مدحا اي انك مدحته بالمدح العام ووصفته
بالوصف بالجميل المطلق وليس الغرض من هذا القول الاخبار بل المدح كما ان الغرض من قول الشاعر
هواي مع الركب اليمانين مصعد اظهار الحزن لا الاخبار ولا شك ان المدح واظهار الحزن لا يحتمل
الصدق والكذب ثم ان الشارح صرح في المطول في بحث المجاز المركب ان قصد اظهار الحزن من البيت
مجاز واقول المعنى المجازي على ما يفهم من كلماتهم هو المعنى اللازم الموضوع له للفظ ولا شك ان اظهار
الحزن لازم للتكلم بالبيت لا لمعناه الحقيقي الذي هو ذهاب محبوبه بل اللازم له الحزن وكذلك المدح الذي
هو الوصف بالجميل لازم للتكلم بقولك نعم الرجل زيد لا لمعناه الا ان يقال معنى الكلام الخبري الاخبار
بمضمونه كما صرح به حسن چلبي قوله يعني على تقدير نعم الوكيل هو يريد ان مبنى الانشائية هذا التقدير
فقط لا تقدير المخصوص مقدما ولما كان لقائل ان يقول مبنى الانشائية يحتمل ان يكون عدم تقدير المخصوص
اصلا بان يكون الضمير المذكور فيه وهو حسبي مخصوصا كما يحتمل ما ذكره فالتخصيص بالذكر ليس بجيد اردفه
بقوله بناء على ان المخصوص محذوف يعني ان تخصيص مبنى الانشائية بهذا التقدير بعد اعتبار كون المخصوص
محذوفا وابتناء الكلام عليه فما ذكرته من الاحتمال خارج عن المقسم الذي بني الكلام عليه وانما بني الكلام
على حذف المخصوص لان هذا الحكم بالانشائية على تقدير العطف على المجموع وهو حسبي فلا يكون الضمير المذكور
مخصوصا والمخصوص لا بد منه فلا بد من الحذف قوله يعني على تقدير بيان لمبنى الانشائية على تقدير
العطف على مجموع وهو حسبي قوله سوى حذف المخصوص فيه ان فيه تكلفا اخر وهو تقدير مقول
ليصح كون الانشاء خبرا الا ان يراد بلا تكلف كائن في التركيب الثاني ولما كان في التقدير الثاني
اجمال وتفصيل وكان حذف المبتدا اوشايعا بخلاف حذف مقول حمل الكلام عليه واعترض على العطف
قوله يرد الاشكال في عطف لو اريد من الجملة الاولى حسبي فقط باعتبار التضمن المذكور على ان يكون
هذا الايراد على الرد الثاني لا يرد هذا الاشكال قال الفناري الاخبار عنه تعالى بانه كاف وهو ظاهر قيل ومن
الظهور ان ياء المتكلم دال على ان المراد منه انشاء التوكل اقول وجه دلالة ياء المتكلم عليه ان كفايته
تعالى للمتكلم غير معلوم لان كفايته لكل احد لو كان واجبا او كليا ممكنا قطعيا لما علقها على التوكل في قوله
تعالى ومن يتوكل على الله فهو حسبه ولما كان للدعاء بالكفاية معنى كما في قولك اللهم اكفني فيما هممت فاذا
كان كفايته تعالى للمتكلم غير معلوم فلا يجوز الاخبار عنه واما اذا كان الكفاية مجردا عن ياء المتكلم
فالاخبار عنها جائز لان مطلق الكفاية من صفات الفعلية كالغضب فانه على الاطلاق صفة له تعالى لكن

غضب

غضبه تعالى لواحد بعينه غير معلوم قوله ويشترط المناسبة بين القصتين اه نقل عنه والقصتان
في الاية هٰهنا متناسبتان بالتضاد انتهى يعني ان الجامع كون احدهما وصف ثواب المؤمنين والآخر
وصف عقاب الكافرين والجامع في الاية الثانية التماثل وهو كون كل واحد منهما صفتين متقابلتين
له تعالى وفيما نحن فيه التماثل ايضا وهو كون كل منهما وصف مدح له تعالى او التضاد لان الاول مدح خاص والثاني
مدح عام والخاص ضد العام بحسب الموهوم قوله لو عطفت الظاهر وحده اه فان قلت اذا لم يكن
في عطف واحد من الاخريين على واحد من الاوليين تناسب فكيف يوجد التناسب في عطف المجموع
على المجموع قلت لعل السر فيه انك لو عطفت واحدا من الظاهر والباطن على واحد من الاول و
الاخر فانما تعطفه باعتبار معناه الخاص الذي ليس بمناسب للمعطوف عليه واما عطفت المجموع
الظاهر والباطن على مجموع الاول والاخر فانما تعطفه باعتبار معنى يصدق على المجموع لكونهما صفتين
متقابلتين ولا يعتبر موهوم منهما اذ ليس المعطوف كل منهما فالمعطوف بهذا الاعتبار يناسب المعطوف عليه
فيجوز العطف وقس عليه عطف القصة على القصة قوله اعلم ان المخصوص اه حاصله ان صاحب هذا
الرد اما ان يختار هذا الوجه او الوجه الاخر وعلى الاول لا حاجة في الجواب الا هذا التقدير بل مجرد اختيار هذا
الوجه يكفي جوابا واما على الثاني فللتقدير المذكور حاجة لكن هذا الوجه محتاج الى تقدير مبتدأ محذوف
على ان يكون المخصوص جواب سؤال مقدر فهو تكلف لا يناسب اختياره فقوله فيحتاج الى التقدير على
معنيين احدهما انه يحتاج الى التقدير المذكور فلا كلام فيه والاخر انه يحتاج الى تقدير مبتدأ محذوف
ليكون المخصوص خبره فيكون تكلفا فلا يناسب اختياره وحمل الكلام عليه وان كان فيه الى التقدير المذكور
حاجة لعل الامر بالمعرفة لهذا قوله محذوف اي على تقدير العطف على المجموع وهو حسبي اذ على تقدير العطف على
حسبي فالمخصوص هو الضمير المتقدم كما صرح به في المطول قوله مقدر بعد الفاعل اي يناسب ذلك هنا
ليوافق الاستعمال الغالب والا فيجوز تقدير المخصوص مقدما لجواز تقدمه كما صرح به صاحب المفتاح وغيره
في قولنا زيد نعم الرجل كما في المطول فقوله فلا حاجة الى تقدير مبتدا قبله اي قبل نعم الوكيل ان اراد انه
لا حاجة اليه مع التقدير المذكور واختيار احد الوجهين فالمراد انه لا حاجة الى نفس هذا التقدير وانما
قال لا حاجة مع ان الشيء الواحد لا يكون خبر المبتدأين اما اكتفاء به واما انه يجوز ان يكون الخ مبتدا
وما قبله خبره ثم يكون الجملة خبر المبتدا المقدر قبلها وان تضمن الكلام الحشو وان اراد انه لا حاجة
اليه بدون التقدير المذكور فالمراد انه لا حاجة الى قبلية التقدير اي لا حاجة الى جعل التقدير على خلاف
السبيل الغالب وقوله اللهم الا ان يقصد اه يؤيد الاحتمال الثاني لان الحشو لا يرتكب لقصد المناسبة

وكذا الكلام في قوله فيحتاج الى التقدير ان كان معناه الى تقدير مبتدا قبل ان الاحتياج الى وان كان الى تصحيح
العطف فالحشو كيف يرتكب له قال الخيالي ثم قال وايضا انما اورد كلمة التراخي لان بين هذا القول
من بعض الفضلاء وبين رده السابق كلام اخر حاصله منع الاحتياج الى التقدير حيث معنى يحسبني
قال الخيالي ويدل عليه قطعا اقول مادام في الاية احتمال كون الواو من المحكي وان كان مبنيا على التاويل
البعيد كيف يدل على المط قطعا فتامل قوص اذ كل واحدة من جملة حسبنا الله ومن جملة ونعم الوكيل
هكذا في كثير من النسخ والصواب ترك الواو في قوله ونعم الوكيل لانه مقول قالوا نعم الوكيل بدون الواو
والا يلزم ان يكون الواو من المحكي وهذا ظ وقد ادعى بعض الفضلاء انه من الحكاية فيلزم خلاف المفروض
قال الخيالي فيما نقل عن بعض الفضلاء لحسن قولنا زيد ابوه عالم وما جهله يرد عليه ان هذا المثال
اما مصنوع او ثابت من الفصحاء وعلى الاول لا يصح الاستدلال به على عدم الاختصاص بما عدا القول
وعلى الثاني يصح الاستدلال به اولا على المط ولا حاجة الى الاستدلال بالاية وبيان العموم به قال الخيالي
يحتمل ان يكون الواو في الاية اه وفيه احتمالان اخران وهما ان يكون الجملة الثانية عطفا على مجموع قوله
قالوا حسبنا الله اما بتقدير قالوا في المعطوف بقرينة المعطوف عليه على قياس ما قاله بعض الفضلاء
في الرد الاول فالواو ح من الحكاية واما بتقدير المبتدا في المعطوف ايضا والا يكون الجملة الثانية من الحكاية
بل منشئ اوله فالواو ح ليس من الحكاية ولا من المحكي ثم ان على هذين الاحتمالين يبطل اصل الاستدلال
قال الخيالي بتقدير المبتدا في المعطوف يعني تقديره مؤخرا ليناسب المعطوف عليه والمبتدا المؤخر
في المعطوف قرينة عليه فلا وجه لانكار قرينة تقدير المبتدا ههنا قوص اذ لا يوجد بين الاخبار بان اه
فيما الاول اخبار بان الله انعم عليهم الكفاية والثانية بانهم حمدوه بهذا القول والنعمة سبب للحمد والسبب
والمسبب من المتضايفين فبين الجملتين تقابل التضايف وهو مناسبة معتبرة عند اهل المعاني والحق
ان بعد ما عده بعض الفضلاء بعيدا انما هو بحسب اللفظ لعدم القرينة القوية لتقدير قلنا بخلاف تقدير
المبتدا فان المبتدا في المعطوف عليه قرينة عليه فما قال الخيالي جيد قوص وهذا البعد موجود في تقدير
المبتدا ايضا اه اعلم ان صاحب التلخيص قال والجامع بينهما اي بين الجملتين يجب ان يكون باعتبار المسند اليهما
والمسندين جميعا فقوله قلنا نعم الوكيل مغاير للجملة الاولى في المسند اليه والمسند جميعا فيحتاج الى
تكلف اعتبار الجامع في الموضعين واما قوله وهو مقول في حقه نعم الوكيل فيتحد للجملة الاولى في المسند اليه
ومغاير لها في المسند فقط فيحتاج الى التكلف اعتبار الجامع في موضع واحد والحاصل ان انتفاء
المناسبة بين الاخبارين المذكورين من جهتين بخلاف تقدير المبتدا فكيف يصح قول المحشي وهذا البعد

موجود على تقدير المبتدا ايضا واما قوله وهو مؤدى قولهم اه ان اراد انه [illegible] عينه فظاهر الفساد
وان اراد انه لازمه فلا يلزم من انتفاء الجامع بين الجملتين انتفائه بين لازم احديهما وبين الاخرى
قوص لكن هذا يصلح الزاما عليه اه فيه ان اللازم من تصحيح ذلك كون ذلك التاويل ملتفتا غير بعيد في
كلام المصنفين لا مطلقا ويجوز ان يكون مراده من عدم الالتفات الى التاويل المذكور في الاية عدم
الالتفات اليه في الكلام الفصيح المعجز لا مطلقا فلا يصح الالزام المذكور ولعل وجه التامل هذا قوص
لا يجوز ان يكون المقدم ههنا خبرا اه يعني ان حسبنا معرفة لانه مصدر مضاف فلا يكون خبرا بل مبتدا
فلا يجوز عطف نعم الوكيل عليه لان تاويله بيحسبني غير جائز لان المبتدا لا يكون جملة والكلام مبني
على تسليم عدم جواز عطف الجملة على المفرد واما عطفه على الخبر وهو لفظة الجلال فغير جائز ايضا لانه مفرد
وتاويله بيسمى باسم تعسف قوص الاضافة في حسبنا ليست معنوية نقل عنه لان حسب بمعنى المحسب
واضافة اضافة اسم الفاعل الى المفعول وهذه الاضافة لفظية فيكون الخبر نكرة فيندفع النظر المذكور تامل
انتهى قال بعض الافاضل في وجه التامل يجوز ان يكون اسم الفاعل بمعنى الاستمرار فيكون معنوية انتهى وفيه ان
اعتراض الخيالي منع فما اورده المحشي ابطال له ثم ما اورده من الجواب منع لذلك الابطال يكفي فيه الجواز فلا يرد
منع بعض الافاضل لان الجواز لا يدفع الجواز ولعل لهذا امر بالتامل ويحتمل ان يكون التامل لاشارة الى ابطال
هذا المنع بانه لو كان للاستمرار يلزم ان لا يصح قوله حسبنا الله بحسب التركيب لانه ح يكون اضافة حسبنا
معنوية فيفيد التعريف فلا يكون خبرا مقدما لما عرفت من وجوب تقديم المبتدا على الخبر عند تعريفهما
تعريفهما ولا يكون مبتدا ايضا لان كون الصفة مبتدا مشروط بامرين احدهما وقوعها بعد حرف النفي
او الف الاستفهام وهو منتف ههنا وثانيهما كونها رافعة لظاهر وهو منتف ههنا ايضا لان اسم الفاعل
اذا كان بمعنى الاستمرار لا يعمل الرفع والنصب قوص اذ ليس المعطوف على هذا انشاء بل اخبار وايضا ليس المعطوف
عليه محل من الاعراب قوص والعطف على الخبر المقدم الى اخر القول فيه من الاضطراب وتكيس الامر لا يخفى
فتامل قوص ويكون من عطف الجملة على المفرد فيه انه ح يبطل اصل الاستدلال لان الاية ح لا يكون من عطف
الانشاء على الاخبار قوص واما اذا اعتبر فلا فرق بينهما في ابطاله فيه انه ح يصح اصل الاستدلال لان الاية
ح يكون من عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب لكن يبطل طريقه لان الواو من المحكي ح قوص
وكون كل منهما من عطفاه من عطف العلة على المعلول لكن ليس بصحيح في نفسه لان الاية ح يكون من قبيل
عطف الجملة الانشائية على الاخبارية قطعا قال الخيالي ثم ان حسن المثال المذكور بدون تقدير المبتدا
ممنوع شاهد المنع ما ذكر في المعاني وهو ان من محسنات الوصل بعد وجود المصحح تناسب الجملتين في الاسمية

والفعلية انتهى فلا وجه لرد هذا المنع بدعوى البداهة في حسن ذلك المثال بدون تقدير المبتدأ ولا انكار
البينة على عدم حسنه بدون التقدير قال الخيالي النسبة امر الخ اقول المراد من النسبة ههنا معناه الحقيقي
بقرينة مقابلة الادراك وانما حملها المحشي داود على ادراكها لانها هنالك جزء من تعريف الحكم الذي هو العلم
لا المعلوم الذي هو المعروف ههنا بقرينة المقابلة ثم ان الايجاب والسلب يجيء لمعنيين الاول الوقوع واللاوقوع
صرح به شارح الشمسية في اوائل التصديقات بقوله واما وقوع النسبة او لا وقوعها الذي هو الايجاب والسلب
انتهى والثاني ادراك الوقوع او اللاوقوع وهو الايقاع والانتزاع صرح به شارح الشمسية ايضا في اوائل
التصورات بقوله والايجاب هو ايقاع النسبة والسلب انتزاع النسبة انتهى ولا يخفى ان المراد ههنا هو
المعنى الاول قوله واما عند المتأخرين فهي النسبة التقييدية فيه انها قد تطلق عندهم على وقوع تلك النسبة
او لا وقوعها ايضا قال شارح الشمسية في اوائل التصديقات فان قلت المراد بالنسبة الحكمية اما النسبة التي
هي مورد الايجاب والسلب واما وقوع النسبة او لا وقوعها الذي هو الايجاب والسلب ثم قال المراد الثاني
الى اخر ما قال فالاولى ان يقول واما عند المتأخرين فهي قد تطلق على النسبة التقييدية وقد تطلق على وقوعها
او لا وقوعها قوله الثبوتية يعني ان هذه النسبة هي ثبوت الموضوع للمحمول اعم من الوقوع اي مطابقة ذلك
الثبوت لنفس الامر او اللاوقوع اي عدم مطابقة ذلك الثبوت لنفس الامر ولو لم يكن النسبة التقييدية ثبوتية
في الموجبة والسالبة بل كان ثبوتية في الموجبة ولا ثبوتية في السالبة تكون السالبة موجبة ايضا لان السالبة
ح تفيد سلب اللاثبوت فيلزم اثبات الثبوت اذا كان الموضوع موجودا لان سلب السلب اثبات
هكذا يفهم من حاشية الشمسية قوله يشعر بان المراد بالنسبة اه انما قال يشعر لانه يحتمل ان يكون المراد بالنسبة
النسبة التقييدية ويكون قوله ايجابا او سلبا بمعنى ايجابيا او سلبيا ويكون وجه النسبة كونها مورد الايجاب
والسلب ثم انه يفهم من سوق كلامه ان كلام الخيالي يشعر بان المراد من النسبة ما ثبت عند القدماء فقط
وليس كذلك بل يحتمل ان يكون المراد منها ما ثبت عند المتأخرين وهو الوقوع او اللاوقوع ايضا لان النسبة
التامة عند المتقدمين هي الوقوع او اللاوقوع ايضا الا انها عندهم بمعنى وقوع المحمول او لا وقوعه وعند
المتأخرين بمعنى وقوع النسبة التقييدية التي اثبتوها او لا وقوعها وانما قلنا يحتمل ذلك لان الايجاب والسلب
في كلامه بمعنى الوقوع واللاوقوع على ما نبهنا لك فينطبق قوله مبني على ان النسبة هي النسبة اه يعني ان بين
مقتضى كلاميه تنافيا والمراد من النسبة في قوله مبني على ان النسبة هي النسبة في التعريف الثالث لكن يلزم منه
ان يكون النسبة في التعريف الاول بهذا المعنى ايضا لان النكرة اذا اعيدت معرفة يكون الثاني عين الاول و
الحاصل ان النسبة في الموضعين بمعنى واحد بمقتضى حديث اعادة الشيء معرفة فاذا نظر الى قوله في التعريف

الاول

الاول ايجابا او سلبا يقتضي كون النسبة في الموضعين بمعنى النسبة التامة الخبرية واذا نظر الى قوله في التعريف الثاني
يقتضي كونها في الموضعين بمعنى النسبة التقييدية وفيه بحث لان حديث اعادة الشيء معرفة اصل يعدل
عنه كثيرا للقرائن فلا يلزم التنافي قوله ليس هو ادراك وقوعها فقط يعني بلا قيد الاذعان لان ادراك الوقوع
بلا اذعان لا يكون حكما بل تصورا فلا وجه لما قال بعض الافاضل لعل فقط من هفوات قلم الناسخ انتهى ويؤيد
ما ذكرنا انه قيد ما بعد الاضراب بقوله على وجه الاذعان لكن يوهم في كلام المحشي ان الحكم على تقدير كون النسبة
النسبة التقييدية هو ادراك وقوعها فقط مع ان الاذعان لا بد منه ح ففي كلامه ايهام خلاف المراد ثم الظاهر
ان يذكر اللاوقوع ايضا ويترك قوله ايجابا او سلبا تامل قوله بل هو ادراكها نفسها الى قوله ايجابا او سلبا
الايجاب والسلب اما بيان الادراك فهما بمعنى الايقاع والانتزاع واما بيان الضمير الذي اضيف اليه
الادراك فهما بمعنى الوقوع واللاوقوع قوله ولم يتعرض لهما اه قال بعض الافاضل عدم التعرض للوقوع
غير مسلم كما يشعر به قوله يشعر بان المراد اه الا ان يقال المختار عنده هو ما ذكره في الاستدراك
بقوله لكن كون الحكم بمعنى ادراك وقوع اه انتهى وفيه ان كثرة اطلاق الحكم على النسبة التقييدية وقلة
الاطلاق على الوقوع محل بحث بل موارد استعمالات الحكم شاهدة على ان الامر بالعكس ولك ان تقول ان الظاهر زيادة
لفظ النفس ان هذا الاطلاق على الوقوع فقط دون الاعم من الوقوع واللاوقوع واما فيما سبق فهو اطلاق على
الاعم من الوقوع واللاوقوع فكل منهما على ما سبق فرد من معنى الحكم واستعمال الحكم في كل منهما لكونه فردا من معناه
واما ههنا فاستعماله في الوقوع لكونه معناه الموضوع له لا لكونه فردا من معناه هذا هو الظاهر من عبارته والله
اعلم بحقيقة الحال وعليه التكلان في الحال والمآل قوله ومعنى تعلقه بافعالهم تعلقه بفعل ما من افعالهم يعني
على طريق ذكر الكل وارادة الجزء مجازا اه قلت قد يتعلق الخطاب بما فوق الواحد من الافعال نحو قوله تع
واتقوا الله فان التقوى يقتضي فعل الواجبات وترك المناهي جميعا فيلزم ان يخرج قلت ليس المراد الحصر
بل المراد تعلقه بفعل ما سواء كان وحده او مع الاخر قوله اذ لا خطاب يتعلق بجميع الافعال يعني بالاقتضاء
او التخيير والا فهو موجود كقوله تع والله خلقكم وما تعملون وكلامه مشعر بان الجمع وهو الافعال ههنا
لو ابقي على حقيقته لكان متناولا لجميع الافراد وهذا مبني على ما ثبت عند الاصوليين من ان الجمع المعرف
باللام اذا لم يكن للعهد الخارجي والمعرف بالاضافة يكون عاما وقد عرفوا العام بانه لفظ وضع وضعا
واحدا لكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له قوله لانها ليست احكاما علة لوجوب اخراجها عن
الحد اذ يفهم من قوله لتخرج عنه اه ان اخراجها واجب وحاصل هذه العلة انها خارجة عن المحدود
فوجب اخراجها عن الحد وقوله فان تعلق الخطاب اه علة لخروجها بذلك القيد القول لانها ليست احكاما

اذ لا وجه ح ويرشدك الى ما قلنا ما ذكره التفتازاني في التلويح حيث عرف الحكم بخطاب الله تع المتعلق بافعال
المكلفين بدون تقييده بقولهم بالاقتضاء او التخيير حيث قال هنالك ثم اعترض على هذا التعريف بانه غير
مانع لانه يدخل فيه القصص المبينة لاحوال المكلفين وافعالهم والاخبار المتعلقة باعمالهم كقوله تع والله خلقكم
وما تعملون مع انها ليست احكاما فزيد على التعريف قيد يخصصه ويخرج ما دخل فيه من غير افراد المحدود
وهو قولهم بالاقتضاء او التخيير فان تعلق الخطاب بالافعال في القصص والاخبار عن الاعمال ليس تعلق الاقتضاء
او التخيير اذ معنى التخيير اباحة الفعل اه قوله اقسام الحكم بهذا المعنى هو مثل الايجاب والتحريم اراد بالايجاب
والتحريم مبدأهما لان الحكم بهذا المعنى عبارة عن الكلام النفسي الذي هو صفته تع في الازل وله تعلقات حادثة بالافعال
مثل الايجاب والتحريم وذكر التعلق وارادة المبدأ شايع في مباحث الصفات كما ستسمع من الخيالي في بحث
التكوين عند قول الشارح ويفسر اي التكوين باخراج المعدوم من العدم الى الوجود حيث يقول هنالك
لم يرد به المعنى الاضافي بل الصفة التي هي مبدأ الاضافة كما في سائر العبارات فانها دالة على الاضافة والمراد
مبدأها انتهى فاندفع ما قيل الايجاب والتحريم هما من اقسام الاقتضاء وهو كيفية تعلق الخطاب اي الحكم بالافعال
فلا يكونان من اقسام الحكم بهذا المعنى انتهى ولك ان تجعل قوله كالوجوب والاباحة مثالا للاقتضاء والتخيير
قوله لا مثل الوجوب اه حاصله ان الحكم بهذا المعنى لا يطلق على مثله لانه من صفاته تع ومثله من صفات فعل المكلف
وكل ما كان كذلك فهو لا يصدق على مثله فالصغرى مشتملة على مقدمتين والجواب الاول منع لاوليهما والثالث
لثانيتهما والجواب الثاني منع للكبرى ولو اخره عن الثالث لكان انسب قوله واما بناء على مسامحة اه ليس المراد
ان المسامحة امر محقق يحتمل ان يبتني التمثيل عليها حتى يرد ما قال بعض الافاضل من ان هذا ينافي جعله قرينة
في الشق الاول انتهى بل المراد انه يجوز ان يكون اطلاق الفقهاء مثل الوجوب من قبيل المسامحة فيحتمل ان يبتني
التمثيل على هذه المسامحة ولما كانت المسامحة خلاف الظاهر جعل اطلاق الفقهاء قرينة في الشق الاول اذ الظاهر كاف
في القرينة قوله متحدان بالذات اه حاصله انهما متحدان موصوفا وذاتا ومتعلقا فالاول هو الله تع والثاني هو
نفس قوله افعل والثالث فعل المكلف واما الفرق فهو ان ذلك القول اذا اعتبر صدوره منه تع يسمى ايجابا
واذا اعتبر تعلقه بفعل المكلف يسمى وجوبا قوله وليس الفعل منه صفة اه انما قال ذلك لدفع ما كان ان يقال
ان الايجاب تاثير فيحصل منه في مفعوله الذي هو فعل المكلف اثر هو الوجوب فالوجوب صفة للفعل كالكسر
فانه يحصل منه في مفعوله الذي هو الزجاج اثر يسمى بالانكسار وهو صفة للزجاج فدفعه بقوله وليس للفعل
الذي هو مفعول الايجاب منه اي من الايجاب الذي هو تاثير صفة اي اثر هو صفة لذلك الفعل الذي هو المتاثر
وقوله فان القول اه يعني فان الايجاب قول والقول ليس له متعلق منه صفة لتعلقه بالمعدوم وهو فعل المكلف

والمعدوم

والمعدوم لا يؤثر ولا يتأثر فالوجوب ليس صفة للفعل وفيه نظر لانه ان اراد انه ليس منه صفة حقيقية
كما قيد به التلويح فسلم لكن لم لا يجوز ان يحصل منه اثر وصفة اعتبارية للفعل كصيرورة الفعل موجبا
بفتح الجيم ويكون الوجوب هو تلك الصفة وان اراد انه ليس منه صفة اصلا فممنوع والسند ظاهر قوله فتامل
لعل وجه الاشارة الى انه ان قام بكل من المعلم والمتعلم يلزم قيام الصفة الواحدة بالذات بمحلين وان لم يقم
بشيء منهما او كان قائما بالمجموع من حيث هو او قام باحدهما دون الاخر يلزم حمل المعلم والمتعلم على
موضوعهما مع انتفاء مبدأ المحمول عنه في كليهما او في احدهما ومثل هذا يرد على المحمل به ايضا وتمام البحث
في حواشي الاداب المسعودي وسنح لي ان مراده التنبيه على انهما متحدان بالنوع لا انهما متحدان بالشخص فمختار
انه قائم بكل منهما اي هو نوع واحد له شخصان كل واحد قائم بواحد من الطرفين وح لا يصح التمثيل به
في صددنا قال الخيالي وان عمم الفعل الاعتقاد لكن يلزم الانحصار اه ان قلت هذا يشعر بان لزوم الانحصار
على تقدير عدم عموم الفعل اولى وليس كذلك لانه على تقدير عدم العموم لا يكون علم الكلام متعلقا بالاحكام الشرعية
فلا يتصور الانحصار قلت يقدر الكلام هكذا لكن يلزم الفساد ولزوم الفساد المطلق على تقدير عدم العموم
اولى فحذف الفساد واقيم بعض خصوصياته مقامه قوله بناء على تعميم الفعل الجوارح والقلب فيه انه
على تعميم الاعتقاد فكيف يكون مبنيا عليه لا الا ان يقال المبني العموم والمبني عليه التعميم او يقال المبني العموم
في هذا التعريف والمبني عليه تعميم بعض اهل اللغة في استعمالاتهم وهذان الوجهان مما قاله بعض الطلبة قوله
لم يكن علم الكلام متعلقا بالاحكام الشرعية لانه انما يتعلق بالاحكام الشرعية عما يتعلق بالاعتقاد فينتفي تعلق
الاحكام الشرعية بالاعتقاد اولا ويتفرع عليه انتفاء تعلق علم الكلام بتلك الاحكام والظ في الاعتراض ان
يقول لم يكن علم الكلام متعلقا بما يتعلق بالاعتقادات من الاحكام الشرعية لان المصرح في كلام الشارح تعلق
علم الكلام باحد القسمين لا بالمقسم وان لزم من التعلق باحد القسمين التعلق بالمقسم لكن الظ اعراض عما
في الكلام والاظهر ان يقول لم يصح تقسيم الاحكام الشرعية الى ما يتعلق بكيفية العمل والى ما يتعلق بالاعتقاد اما
صحة التقسيم الى الثاني فظ واما الى الاول فلانه لا صحة لتعلق الاحكام الشرعية بكيفية العمل لانها عين كيفية العمل على
مقتضى تمثيل الاحكام الشرعية بالوجوب واخواته ولا يندفع هذا بتعميم الفعل الاعتقاد وانما قلنا الظاهر ان
اللازم من ارادة المعنى الاخير على تقدير عدم العموم هو ذلك قوله لان معنى التعلق في الاولى اي في لفظ الاولى
التي في قوله والعلم المتعلق بالاولى في الاحكام الاولى بمعنى المذكور في اول الشقين كون معلومات العلم جميع معلومات
العلم بناء على ان اضافة الجمع للاستغراق على ما تقرر في الاصول تلك الاحكام اي الاحكام المتعلقة بكيفية
العمل وهو الوجوب والحرمة وغيرهما وحاصله انحصار معلومات العلم في تلك الاحكام كما هو الظ السابق الى الفهم

الضمير راجع الى الاختصار المفهوم من السابق كما ذكرنا وانما قال الظ لاحتمال ان يكون تلك الاحكام بعضا من معلومات العلم
كما ذكره المناقش في الثانية قوله فلا يلتفت يعني اذا كان الاختصار ظاهرا فلا يلتفت الى المناقشة لانها على خلاف
الظ ثم ان هنا امرين الاول ان يراد من التعلق تعلق العلم بجميع معلوماته وله احتمالان الاول ان يكون العلم بمجموع المسمى ويرد
على الشق الثاني سؤال الحصر والثاني ان يكون العلم ببعض المسمى لكن يراد منه كل المسمى مجازا ليصح التسمية او يجعل
الاسناد في قوله يسمى مجازا من قبيل اسناد الفعل الى السبب لان جزء العلم سبب لتسمية الكل بذلك الاسم ولا يرد
سؤال الحصر والثاني ان يراد من التعلق تعلق العلم ببعض معلوماته على ان يراد من العلم بمجموع المسمى من حيث
المجموع ولا مجاز ح ولا يرد سؤال الحصر وظهر من هذا التقرير ان دفع الحصر له طريق اخر وهو ان يراد تعلق
العلم بجميع معلوماته لكن يراد من العلم بعض المسمى على ارتكاب احد المجازين المذكورين وظهر ايضا ان اندفاع المناقشة
المذكورة بما قال ان معنى التعلق في الاصل كون معلومات العلم تلك الاحكام مبني على ان يراد من العلم مجموع المسمى
ليرد سؤال الحصر اذ لو اريد بعض المسمى على ارتكاب احد المجازين المذكورين فلا يرد سؤال الحصر ايضا وان
اريد تعلق العلم بجميع معلوماته وارادة مجموع المسمى من العلم هو الظ السابق الى الفهم ايضا وانما لم يتعرض
الخيالي الى ان المناقش انما ناقش بالتصرف في التعلق حتى لو ناقش بالطريق المذكور ايضا وهو ان المراد من العلم
بعض المسمى على ارتكاب احد المجازين لقال في دفع المناقشتين لان المراد من العلم مجموع المسمى ومن التعلق كون
معلومات العلم تلك الاحكام كما هو الظ السابق الى الفهم منهما قوله على ان بيان الوجوب او تسليم المناقشة وبيان
فساد المعنى الاخير من وجه اخر وهو لزوم التعبير عن علم الكلام بما لا يعلم تعلق به اي بالوجوب ونحوه
وذلك في ضمن قوله وبالثانية علم التوحيد او مع ان هذا التعبير ركيك قوله اي على تجريد الاحكام عن قيد الاضافة
الى الشرع فيكون المعنى بعد التجريد خطاب متعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير وفيه ان الخطاب
المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير لا يتصور الا من الشارع فالاولى اعتبار التجريد عن جميع القيود
سوى الخطاب الا ان يقال يجوز ان يوجد خطاب يتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير بحسب العقل
او بحسب العادة مثل خطاب تقديم معرفة الاجزاء على معرفة الكل فان التقديم المذكور واجب عقلا ومثل خطاب
تقديم المنطق على العلوم الحقيقية فان التقديم المذكور واجب عادة قوله وكل منها تكلف وتعسف قال بعض
الافاضل وكون الثالث تكلفا لكان ان يكون منافيا لقوله سابقا عند قول المحشي للحكم معان ثلاثة والثالث
معنى الحكم الشرعي لكن يمكن ان يقال مراده هنالك ان الثالث معنى الحكم الذي هو في الواقع موصوف بكونه
شرعيا الا ان معنى هذا المركب التوصيفي كما ما ذاه انتهى ومعنى قول ذلك البعض هو في الواقع موصوف بانه في الواقع
ونفس الامر موصوف بكونه الواقع وضع على المعنى الثالث بلا ملاحظة وصف والظاهر ان معنى الشرعي الذي هو صفة الحكم في الواقع

ما تلفظ

ما تلفظ به اهل الشرع ولا شك في ان المراد من الحكم لفظ بقرينة اضافة المعنى اليه وفيه انه لا وجه لما قال المحشي
هنالك لكن الاوليين معنى مطلق الحكم اذ الاول منهما معنى الحكم العرفي والثاني معنى الحكم المنطقي واما كون معنى
ما نسب الى الشارع فهو يدفع ذلك الاعتراض لان الحكم العرفي والمنطقي ليسا منسوبين الا الى اهل العرف واهل المنطق
كما نسب الحكم الى الشارع بان يقال خطاب اسح لكنه غير ظ ولا يلائم لاضافة المعنى الى الحكم لانه انما يشعر ان المراد
من الحكم لفظ والانتساب الى الشارع انما هو صفة معناه ثم نقول يمكن ان يكون مراد المحشي من الحكم على كل منها
بالتكلف والتعسف بيان مراد الخيالي حيث صدرها بالكلام المشعر بالضعف ولا يلزم منه ان يرتضيه فاندفع
ما قال بعض الافاضل ولا حاجة الى ما اجاب به قوله فان المراد بالحكم هنالك هو الاول قطعا ولذلك هنا بناء
على حديث اعادة الشيء معرفة لكن لما كان ذلك الحديث جائز العدول عنه للقرينة لم يعمل بدل عليه بل قال يؤيده
لعدم ظهور قرينة العدول قوله اذ لا معنى لافادة معرفة التصديقات ايفيد نفي المعنى الثالث بل نفي الثاني فقط وو
نفي الثالث ان الخطاب بمعنى الكلام النفسي كما صرح به المحشي ولا معنى لمعرفة الكلام النفسي عن ادلتها التفصيلية
وفيه ان الخطاب يحتمل ان يكون بمعنى ما خوطب به كما اشار اليه المحشي ايضا فلمعرفته عن ادلتها التفصيلية
معنى فالحكم هنالك ليس هو الاول قطعا قال بعض الافاضل في قول المحشي معرفة التصديقات الاظهر معرفة الادراكات
لينطبق على مذهبي القدماء والامام انتهى اقول فما ذكره المحشي قول احد لا ينطبق على مذهب الامام وهو ظ
لان تصور الطرفين شرط داخل في التصديقات عنده ولا على مذهب القدماء فان التصديق عندهم هو ادراك
النسبة التامة الخبرية التي هي الوقوع واللاوقوع لا ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها قال الخيالي ووجه الظ
وجه الظهور انه ح يجعل العلم عبارة عن التصديق فيكون التعلق تعلق العلم بالمعلوم ولا تكلف وكتب في بعض
الحواشي الخيالي على انه منقول هكذا وجه الظهور انه على هذا التقدير يمكن جعل العلمين عبارة عن المسائل
والتصديقات او الملكة من غير تكلف انتهى اقول اذا جعل العلمان عبارة عن المسائل يكون التعلق من قبيل
تعلق الكل بالجزء لان المسئلة عبارة عن مجموع القضية والحكم بالمعنى الاول عبارة عن النسبة التي هي جزء
القضية وقد حكم الخيالي فيما نقل عنه عند قوله و ح يجعل العلمان على ما كتبه فرد احد بان تعلق التصديق
على مذهب الامام بالحكم الذي هو جزء منه تكلف فلعل هذا افتراء على الخيالي بل تعلق الملكة بالحكم بالمعنى تكلف
ايضا لان الملكة حاصلة من تكرر علم المسئلة فهي متعلقة بالعلم مسببة عن تكرره وعلم المسئلة متعلق بالمسئلة
وهي متعلقة بجزئه الذي هو النسبة قوله ولا يخفى ان جعل جنس التصديقات او التصديق هنا مبني على مذهب القدماء
وهو ادراك النسبة الحكمية فقط بقرينة المقابلة بالثاني والمراد من جملة هو وشرط الذي هو ادراك
الموضوع والمحمول لكن يخفى ح ان يقول امن التصديقات ولا حاجة الى قيد الخصوص او المراد من الجنس معنى الجميع

والمراد من التصديقات المخصوصة كل واحد منها ولا حاجة الى قيد الخصوص ايضا قال الخيالي وعلى التقديرين
واما على التقدير الثالث اذا فرض الحمل عليه فالمراد من الشرعية ما يتوقف عليه لان الوجوب ونحوه لا يعرف
الا بالشرع سواء كان وجوب الاعمال ووجوب الاعتقاد هذا على تقدير توجيه الخطاب بما خوطب به
اي بما ثبت بالخطاب واما على تقدير حمل اطلاق على الوجوب ونحوه على المسامحة او على تقدير اتحاد الوجوب
مع الايجاب فمعنى الشرعية ما كان صفة للشارع قال الخيالي اما ما يتوقف عليه وفيه انه يمكن ان يراد ما يتوقف
عليه لكن اعم من ان يكون التوقف من حيث الذات او من حيث الاعتداد او بمعنى توقف الجميع من حيث
هو الجميع ويكفي فيه توقف بعض الاجزاء ويمكن ان يقال مراده من قوله معنى الشرعية هذا دون ذلك ان
معناها بحسب اللفظ المتبادر هذا دون ذلك وما ذكر من الوجهين خلاف الظاهر قال الخيالي ان اريد به
مطلق التعلق اي اعم من ان يكون تعلق الاسناد بطرفيه وهو يقتضي تعدد المتعلق به ومن ان يكون تعلق
الاسناد باحد طرفيه وهذا التعلق في ضمن التعلق الاول ونسبته اليه كنسبة الدلالة التضمنية الى الدلالة
المطابقية وهذا لا يقتضي تعدد المتعلق به فيصح بهذا الاعتبار تعلق الاسناد بنفس العمل او بالعمل مجردا
عن اعتبار تعلقه بالكيفية معه ولا يمنع هذا ان يكون الكيفية متعلقا به ايضا في الواقع لاحتياج النسبة
الى الطرفين في الواقع وليس المراد من التعلق بنفس العمل تعلقه به بدون ان يتعلق بالطرف الاخر لان
العمل امر واحد تصوري لا يصلح ان يكون هو فقط متعلقا بالنسبة ومن ان يكون تعلق المعلوم بعلمه او تعلق
جزء المعلوم بعلم الكل او تعلق العلم بالمعلوم فلا حاجة الى جعل الاعتقاد بمعنى المعتقدات ثم نقول اذا
كان الحكم بمعنى ادراك وقوع النسبة واعتبر تعلقه بالاعتقاد فالاعتقاد اما ادراك النسبة فقط كما هو
مذهب القدماء او الادراكات الاربع كما هو مذهب الامام اذ الاعتقاد بمعنى التصديق ليس الا وعلى الاول
لا يمكن اعتبار التعلق الا اذا جعل جملة التصديقات متعلقة بما هي متألفة منه وعلى الثاني لا يمكن اعتباره
الا اذا جعل جزء التصديق متعلقا به على عكس الوجه الثاني من الوجهين الذين نقلهما المحشي عن الخيالي
على قوله سابقا وح يحمل العلم على عبارة ان كان الوجه الاول عين الوجه الاول من ذينك الوجهين
المذكورين وقد حكم الخيالي في ذلك المنقول بكون الوجهين المذكورين فيه تكلفا فكيف يدعي الظهور
هنا مطلقا مع ان الوجهين المذكورين لا بد ان يعتبرا في بعض صور التعلق وكذا التكلف اذا حمل الحكم
على الاسناد والتصديق على مذهب الامام فان التعلق ح تعلق جزء المعلوم بعلم الكل قال الخيالي
وانما لم يعتبر التعلق بنفس العمل في الاول حصر عدم اعتباره في الاول بالنسبة الى الثانية ففيه انه
عدم اعتباره في الاول واعتباره في الثانية فقوله لان تعلقها بالعمل لبيان وجه عدم اعتباره

في الاول وقوله وتعلق عامة الاحكام الثانية ليس كذلك لبيان وجه اعتباره في الثانية فان قلت حصر عدم
اعتبار التعلق بنفس العمل في الاول بالنسبة الى الثانية غير صحيح لانه لو لم يعتبر التعلق بالعمل في الثانية قلت
تسامح في العبارة والمراد انه يقول وانما لم يعتبر التعلق بنفس ذي الكيفية في الاول قوله والاول في وجه اعتباره
وجه الاولوية انه ما ذكره الخيالي يشعر بمساواة العمل وكيفيته في جزئية التعلق لكن انما اعتبر التعلق في الكيفية
للاشارة الى النكتة وليس الامر كذلك اذ التعلق بالكيفية اولى ثم اعلم انه وان لم يمكن طلب النكتة في الوجه
الثاني الذي ذكره بقوله وان اريد به تعلق الاسناد بطرفيه الا على مجرد ذكر الكيفية مع العمل والا على مجرد ذكر
امر اخر مطلقا معه بناء على ان التعلق على الوجه الثاني لا يتصور في المفرد لكن يمكن طلب النكتة فيه على ذكر
الكيفية على الوجه المخصوص الذي اختاره الشارح وهو جعلها اصلا في المتعلقية والعمل قيدا له دون العكس
قوله لكن تعلقه بالمحكوم به اولى صغرى وما سيأتي من قوله وكيفية العمل في علم الفقه محكوم به كبرى على هيئة
الشكل الرابع هكذا المحكوم به تعلق النسبة به اولى وكيفية العمل في علم الفقه محكوم به ينتج بعكس الترتيب ثم
عكس النتيجة ان تعلقها بكيفية العمل اولى وقوله لانه مقتضى ومستلزم الى قوله وكيفية العمل دليل ثالث صغرى
قوله وكيفية العمل في علم الفقه محكوم به وكون كيفية العمل محكوما به في علم الفقه لا يستلزم ملاحظة كونه
محكوما به في اعتبار تعلق الحكم بها في عبارة الشرح اذ فرق بين كون الشيء على صفة في الواقع وبين ملاحظته
على تلك الصفة عند ذكره في موضع ما فلا يرد عليه ان هذا الوجه ضعيف لان المحشي اعتبر هنا مطلق
التعلق الشامل لتعلق الشيء بغايته لا تعلق الاسناد بطرفيه انتهى قوله والثاني باعتبار كونه ادراكه
لا يخفى عليك ان كون الادراك تصديقا انما هو على مذهب القدماء فلو قال الخيالي او الادراك بالقضية كما
لانطبق على مذهب الامام ايضا قوله بمعنى تعلق الاسناد بطرفيه من خصص المنع به بناء على عدم
وروده على تعلق التصديق بالقضية ولعل وجهه انه ح يحمل المعتقد على مذهب الامام وهو عنده مجموع
الطرفين والنسبة وهذا المجموع قضية لكن فيه ان قوله او التصديق يقتضي كون الكلام مبنيا على مذهب
القدماء لان كون ادراك الوقوع تصديقا مبني على مذهبهم كما عرفت قوله الا ان يراد بالتعلق بالمعتقد ان
فانه كان التعلق بمعنى تعلق الاسناد بطرفيه بان يكون ~~الاسناد~~ الحكم بمعنى الاسناد فان اعتبر كون المعتقد
نفس النسبة فالتعلق بالمعتقد بمعنى التعلق بمتعلقه وان اعتبر كونه مجموع الطرفين والنسبة فالتعلق بالمعتقد
بمعنى التعلق بجزئه واما ان كان التعلق بمعنى تعلق التصديق بالقضية بان يكون الحكم بمعنى الوقوع فان اعتبر
كون المعتقد نفس النسبة فالتعلق بالمعتقد بمعنى التعلق بنفسه وبمتعلقه معا وان اعتبر كونه مجموع الطرفين
والنسبة فالتعلق بالمعتقد بمعنى التعلق بنفسه وفيه نظر لانه لو جوز هذا التعميم لما احتجنا الى تأويل الاعتقاد

بالمعتقدات في هذين الاحتمالين لان الاعتقاد سواء ادراك النسبة فقط او عبارة عن الادراكات
الاربع ضرورة يتعلق بالطرفين وكذا بالقضية فيتحقق التعلق بالاعتقاد في ضمن التعلق بمتعلق الاعتقاد
ولقد تواردت في هذا النظر مع بعض الفضلاء ولكن ذلك الفاضل خصص النظر بصورة تعلق التصديق
بالقضية حيث قال ولو جوز هذا التعميم لما احتيج الى تأويل الاعتقاد بالمعتقد في تعلق التصديق بالقضية
انتهى ولعل وجه التخصيص ان الطرفين اما متعلقا متعلق الاعتقاد او جزء متعلق الاعتقاد والتعلق
في التعميم المذكور محمول على ظاهره وهو ما كان بين المتعلق بلا واسطة فالتعميم المذكور لا يرفع الاحتياج
الى تأويل الاعتقاد بالمعتقدات في تعلق النسبة بالطرفين وفيه نظر لان متعلقه متعلق الاعتقاد معتبر
في تعلق التصديق بالقضية ايضا اذا لم يحمل الاعتقاد على معنى المعتقد على تقدير ان يكون الاعتقاد عبارة
عن ادراك النسبة فقط لان بعض اجزاء القضية وهو الطرفان متعلق النسبة وهي متعلق الاعتقاد ح
وان كان بعض اجزائها وهو النسبة متعلق الاعتقاد اولا واما الجزئية عن التعلق فمعتبرة في التعميم المذكور
ايضا لانه اذا اريد تعلق الاسناد بطرفيه واعتبر كون المعتقد نفس النسبة فالتعلق بالمعتقد بمعنى التعلق
بجزء المتعلق لان متعلق المعتقد الذي هو النسبة ليس الطرفين فقط بل ادراكهما ايضا لانه من متعلقاتها
ايضا بفتح اللام كما انه من متعلقاتها بكسر اللام لان ما كان متعلقا بكسر اللام يكون متعلقا ايضا بفتح اللام
قال الخيالي كما ان قولهم النية في الوضوء قيل فيه بحث لان النية فعل من افعال القلوب فقولنا النية واجبة
في الصلوة او هي مندوبة في الوضوء لا يحتاج الى ما ذكره من التأويل لان موضوع المسئلة ههنا فعل قد وقع
موضوع العلم بناء على ان النية عمل القلب وهو من افعال المكلفين انتهى وفيه بحث لان موضوع الفقه
المصطلح اعمال الجوارح قال في التنقيح والفقه معرفة النفس ما لها وما عليها ويزاد عملا ليخرج الاعتقاديات
والوجدانيات فيخرج الكلام والتصوف ومن لم يزد اراد الشمول وقال في التوضيح لشرح هذا الكلام
فمعرفة ما لها وما عليها من الوجدانيات الاعتقاديات هي علم الكلام ومعرفة ما لها وما عليها من الوجدانيات
هي علم الاخلاق والتصوف كالزهد والصبر والرضا وحضور القلب في الصلوة ونحو ذلك ومعرفة ما لها
وما عليها من العمليات هي الفقه المصطلح فان اردت بالفقه هذا المصطلح زدت عملا على قوله ما لها وما عليها وان
اردت ما يشمل الاقسام الثلثة لم تزد انتهى ولا يخفى ان المراد ههنا من الفقه ليس الاعم الشامل للاقسام
الثلثة والا لم يقابل بالكلام بل المراد الفقه المصطلح قال الخيالي وبالجملة تعميم موضوع الفقه لم يقل به احد
فان قلت انه في مقام المنع وقد لا يتوقف ذكر الاسانيد فما وجه هذا الكلام قلت لئلا يتوهم ان تعميم موضوع الفقه
مسلم بين الفقهاء فالقائل انما ادعى هذا المسلم فمنع الخيالي وارد على المقدمة المسلمة فهو باطل قوله ويجوز ان يجعل فاه

حاصل

حاصل الوجهين منع كون كلام الشارح من قبيل العطف على معمولي عاملين مختلفين باعتبار تقدير قبل العطف
ثم انه بعد التقدير الثاني ليس المعطوف عليه يسمى علم الشرائع والاحكام لفساد المعنى كما لا يخفى بل يجعل المبتداء
والخبر قال الخيالي وبه يظهر انه ليس انه يرد عليه ان تسمية العلم المتعلق بالاحكام الثانية المتعلقة بالاعتقاد
بعلم التوحيد والصفات ليس لانحصار تلك الاحكام الاعتقادية في التوحيد والصفات بل ان التوحيد
والصفات اشهر مباحثه واشرف مقاصده كما صرح به الشارح فلا يمنع ان يكون في العلم المتعلق بالاعتقاديات
المسمى بعلم التوحيد والصفات علم متعلق بعلم التوحيد والصفات ويمكن توجيهه بان علم التوحيد
والصفات علم لعلم الكلام والمراد ههنا معناه العلمي بقرينة التسمية لا الاضافي ولما كان حجية الاجماع من مسائل
الاصول بحسب المشهور اعترض بان هذه المسئلة من الاعتقاديات لكنه ليس من مسائل علم الكلام بل
من مسائل الاصول وانت حكمت بان جميع الاعتقاديات من مسائل الكلام والعلم المتعلق بها علم الكلام ففي
قوله وبه يظهر اه وبه يظهر انه ليس العلم المتعلق بالثانية على الاطلاق علم الكلام لان بعض الثانية من مسائل
اصول الفقه فالعلم المتعلق بها من علم اصول الفقه فقوله علم التوحيد بمعنى علم الكلام الشامل للبحث عن
التوحيد وعن غيره لا اخص يتعلق به اثبات العقائد الدينية لا بمعنى علم يبحث فيه عن التوحيد فقط وحاصل
الجواب ان المراد بالاحكام المتعلقة بالاعتقاد فيما سبق الاحكام من حيث يتعلق بموضوعها اثبات العقائد
الدينية وحجية الاجماع من هذه الحيثية من مسائل الكلام ولا يضر كونها من مسائل علم اخر بجهة اخرى
قوله او يجعل الموجود المطلق قال بعض الافاضل من غير كونه مقيدا بشيء وهو يتناول الواجب والممكن
ومن هذا ظهر ان التقابل بين ذات الله تعالى وذوات الممكنات من حيث استنادها اليه وبين الموجود المطلق
ليس بمعقول بل الاول تفصيل والثاني اجمال انتهى اقول ان كانت الحيثية في الممكن قيدا لموضوعية الموضوع
كما هو الظاهر فالثاني اعم منه كما لا يخفى ولعل عد الحيثية بيانا للاعراض وفيه نظر قوله تعلقا قريبا او بعيدا
وبيان ذلك لان مسائل هذا العلم اما عقائد دينية كاثبات القدم والوحدة للصانع واما قضايا
يتوقف عليها تلك العقائد كتركب الاجسام من الجواهر الفردة فانه حكم على المعلوم بما هو محمولات
العقائد كالحكم على الصانع بالوحدة تعلق بالموضوع وهو الصانع من هذه المسئلة اثبات العقائد
تعلقا قريبا وان حكم عليه بما هو وسيلة الى محمولات العقائد كالحكم على الجسم بانه مركب من الجواهر
الفردة تعلق بالموضوع وهو الجسم في هذه المسئلة اثبات العقائد الدينية تعلقا بعيدا وللبعد مراتب
متفاوتة واعترض عليه هذا بانه صادق على محمولات المسائل ايضا مثل الوحدة فان العقيدة هي المسئلة نحو
الله واحد فكان هذه المسئلة يتعلق اثباتها على موضوعها يتعلق على محمولها كذا في شرح المواقف

ولعل المراد من التعلق التوقف ثم قال في شرح المواقف فالاولى ان يقال المعلوم من حيث يثبت له ماهو من
العقائد الدينية او وسيلة اليها اقول معناه على ما في بعض حواشيه من حيث يثبت له ماهو محمولات العقائد
الدينية او ماهو وسيلة المحمولات العقائد الدينية قوله ونقل عنه فان الش ان لعل وجه ارتباط هذا المنقول
بما في نفس الحاشية ان الخيالي ادعى انهم ارادوا من الصفة المطلقة الصفة الذاتية الوجودية واستدل عليه
بانهم لذا لم يعدوا ايضا ان عدم عدهم المذكور لهذه الارادة فيستدل بعدم العد على هذه الارادة استدلالا
انيا وقوله وان رجع الكل الى الصفة ما بمنزلة الدليل لكون عدم عدهم المذكور لهذه الارادة ووجه الاستدلال
بان لو لم يرجع بعض منها الى الصفة ما لايكون عدم عده من مباحث الصفات هذه الارادة الخاصة
بل العدم لكونه بحثا عن اعراض الموضوع وخارجا عن مقاصده سواء اريد بالصفة الصفة الذاتية
الوجودية اولا ولما كان للمانع ان يمنع كون عدم عد الامامة من مباحث الصفات لهذه الارادة لجواز كون
عدم العد المذكور لخروجه عن مباحث الصفات في الواقع وان كانت الصفة بالمعنى الاعم ويمنع ماهو بمنزلة
دليل ايضا وهو رجوعه الى الصفة ما اجاب فيما نقل عنه بان عد الامامة من مقاصد علم الكلام وهو
اثر لرجوعها الى الصفة ما فيستدل به على الرجوع استدلالا انيا فلما ثبت تلك المقدمة وهي الرجوع اندفع
المنع الوارد عليه فاندفع المنع الوارد على الدعوى الذي هو عدم عدهم المذكور لهذه الارادة لان المدعى
المدلل لايرد عليه المنع اقول لكن يرد على ما نقل عن المحشي انه لانم ان عد الشارح الامامة من مقاصد
علم الكلام اثر لرجوع علم الامامة الى الصفة ما لم لايجوز ان يكون ذلك العد اثر الاختيار كون موضوع علم
الكلام اعم من ذات الله تع لابد لنفي ذلك من دليل قوله منافاة او يندفع بان ماذكره الش مبنى على عموم
الموضوع والحصر على خصوصه فلا انه قال هي من الفقهيات عند جميع من يقول بخصوص الموضوع بالذات
الا عند بعض الشيعة منهم فالحصر اضافي او بان مراد الش من المقاصد ما يعم هو بمنزلتها قال الخيالي وان
رجع الكل الى الصفة ما لا معنى للرجوع في الاحوال والافعال فانها صفات اولا بل الرجوع في النبوة والامامة
فقط فقيل الاولى ان يقال مع ان الكل راجع الى الصفة ما اقول لعل وجهه ان كلمة وان على ما في المطول تفيد انه
على تقدير عدم الرجوع يكون عدم العد الذي هو معلل بارادتهم الصفة الذاتية الوجودية من مطلق الصفة
اولى وليس كذلك لانه على تقدير عدم الرجوع لايكون عدم العد معللا بارادتهم المذكورة قوله فلا معنى
لجعله علاوة وجعله علاوة من جعل الصفة بمعنى الذاتية الوجودية يعني لو سلم ان الصفة مطلقة عندهم
لكن الامامة من الفقهيات اه لامعنى له ايضا لان المقر ان الكلام مباحث اخرى ليكون المذكور بعضا منه ولا يفيد
فيه وجود بحث اخر من علم اخر قوله وهي امور كلية كبرى والضمير راجع الى فروض الكفايات اي ان القيام بالامامة

ونصب الامام من امور كلية يتعلق اه وما سيأتي من قوله ولا خفاء في ان ذلك اه كبرى ايضا فالقياس من قبيل
مفصول النتايج ينتج انهما من الاحكام العملية ونقول وكل ما كان كذلك فهو يعلم الفروع اليق قال الخيالي
تمهيد لبيان شرف العلم وغايته مع الاشارة الى دفع ما يقال اه اقول الاشارة الى دفع ما يقال من هنا الى
قوله الى ان حدثت الفتن والتمهيد منه الى قوله فاشتغلوا فالاولى ذكر الاشارة اولا ليطابق ترتيب الشارح
كذا قال محمد الشريف ولعل معنى قوله تمهيد لبيان شرف العلم وغايته انه تمهيد مقدمة اي بسطها لاجل بيان
شرف العلم وغايته ولعل حاصل هذه المقدمة ان دفع الفتن والزام اهل البدع قد احتيج اليه وبعض
غايات الزام المعاندين باقامة الحجة عليهم وحفظ قواعد الدين عن ان يزلزلها شبه المبطلين فيقال
ان هذه الغاية شريفة لانها قد احتيج اليها وكل ما هو محتاج اليه فهو شريف فالمقدمة المذكورة جزء من دليل
شرف الغاية واما شرف العلم فهو معلول شرف الغاية فعطف الغاية عليه عطف العلة على المعلول لان شرف
هذا العلم على ما سيأتي لامور اربعة منها شرف الغاية وليس الامر كما يتوهم من ظاهر كلام المحشي ان هذا
تمهيد لبيان شرف العلم ايضا مع قطع النظر عن غايته فلو ذكر شرف الغاية وحده لكان اظهر وانما قلنا
بعض غايات لان للكلام غايات خمس على ما في المواقف منها الترقي من حضيض التقليد الى ذروة الايقان وما
سيذكره الشارح من ان غايته الفوز بالسعادات الدينية والدنياوية فهو غاية للغايات الخمس على ما في المواقف
وشرحه قال الاستاد الاستاد مد الله ظلهما لايخفى ان قول الش وقد كانت الاوائل تمهيد لبيان شرف العلم
فقط بوجوه اربعة منها شرف الغاية على ما سيرد عليك لا تمهيد لبيان شرف العلم وغايته معا انتهى اقول
لا دخل لهذا الكلام لبيان شرف ما سوى الغاية فان الاحكام الشرعية والعلوم الدينية شريفة والكلام اصلها
الاول ورأسها الثاني لحصول الشرف سواء وقع الاختلاف والاحتياج الى دفعه اولا وكذا قطعية براهينه
بل هو ليس بتمهيد لبيان شرف الغاية التي سيذكرها الش كما يشعر عبارته بل تمهيد لبيان شرف الغاية
التي ذكرناها وما ذكره الشارح غاية لتلك الغاية قوله والاول اظهر اما لفظا فظ واما معنى فلانه ح
يكون صفاء العقائد فقط سببا للاستغناء عن تدوين العلمين مع انه لا دخل له في الاستغناء عن تدوين
الفقه كما لا يخفى قوله اي الاهتمام بغير الاختصاص قد ذكر في المطول انه ليس في التقديم شيء باعث اليه يجري
مجرى الاصل سوى العناية والاهتمام لابد للاهتمام من سبب ولا يكفي العناية باعتنام غيراه بذكره اي
كانت تلك العناية وبم كان اهم وذلك السبب للاهتمام والعناية مثل التخصيص وغير ذلك مما يناسب المقام
فتقابل الاهتمام بالتخصيص تقابل المعلول العلم باحدى علله وهو غير حسن ولذا خصص المعلول بمعلول
ما عدا العلم المذكورة من العلل قوله مثل العناية بالدليل اي السبب المغاير للاختصاص من اسباب الاهتمام

مثل العناية وفيه ان العناية والاهتمام بمعنى واحد وهو القصد اذ قد ذكر في مطول المعاني احدهما موضع
الاخر وعطف احدهما على الاخر على طريق عطف التفسير في مواضع عديدة كما في بحث تقديم المسند اليه
وبحث تقديم المفعول ونحوه على الفعل كما لا يخفى على الناظر فيه فالظاهر ان يقول مثل اصالة الدليل فان قلت
فليكن مثالا للاهتمام والمعنى ان الاهتمام بغير الاختصاص مثل العناية بالدليل لاصالته لئلا يرد ما ذكر قلت
يأباه قوله ومثل ورود الحكم اه ومثل كون الغرض متعلقا بالسبب اه ومثل ازالة كونه اه فان هذه الامور سبب
للاهتمام لا نفس الاهتمام الا ان يتكلف التقدير ويقال المراد مثل العناية بالدليل ليرد الحكم ابتداء مدللا اه ويمكن
توجيه قوله مثل العناية مثالا لغير الاختصاص بان يقال التقدير مثل سبب العناية بالدليل الذي هو الاصل كون
وذلك السبب هو اصالة الدليل ثم اصالة الدليل علة للاهتمام بذكر الدليل مطلقا وهو يقتضي تقديم ذكره
ترجيحا للاهم على غيره واما ورود الحكم ابتداء مدللا فانه غرض من الاهتمام بذكر الدليل اولا وهو يقتضي تقديم ذكره
واما كون الغرض متعلقا اه فانه علة للاهتمام بذكر الدليل مطلقا وهو تقديم ذكره ترجيحا للاهم واما ازالة
توهم كونه دعوى بلا دليل فاعلم ان المراد يحتمل ان يكون بلا دليل في نفس الامر او عند المدعى او في الذكر فعلى الاولين
فالازالة ان لم تقيد بابتداء الامر فهو غرض من الاهتمام بذكر الدليل مطلقا وهو يقتضي تقديم ذكره ترجيحا للاهم
وان قيد فهو غرض من الاهتمام بذكره اولا وهو يقتضي تقديم ذكره وكلا الامرين من التقييد وعدمه جائزان
كما لا يخفى واما على الثالث فيجب ان يكون المراد الازالة في ابتداء الامر ليكون غرضا من الاهتمام بذكر الدليل اولا
فان ذكر الدليل بعد الدعوى لا يدفع توهم كون الدعوى بلا دليل في الذكر بل يدفع كون الدعوى بلا دليل في الذكر لان
التوهم انما يكون فيما يحتمل خلاف المتوهم فاذا لم يذكر الدليل بعد الدعوى كما لم يذكر اولا يكون الدعوى بلا ذكر
الدليل البتة ومعنى كون ذكر الدليل بعد الدعوى دافعا التوهم كون الدليل بلا دليل في الذكر انه لو لم يذكر بعده
لتوهم كون الدعوى بلا دليل في الذكر ولا يخفى انه لا معنى للتوهم فيه لانه لذكر الدليل مقاما بين ما قبل الدعوى وما بعده
فاذا لم يذكر بعده ايضا يبقى الدعوى بلا ذكر الدليل قطعا والحاصل ان ذكر الدليل قبل الدعوى يكون لازالة كون
الدعوى بلا دليل في الذكر ولا يتصور ذلك في ذكره بعد الدعوى **قوله** لا حقيقي فتأمل لعل وجه التأمل الاشارة
الى ان هذا القصر قصر قلب لان المخاطب اعتقد ان سبب الاستغناء عدم الشرف كما يشعر به تقرير السؤال
في القول السابق وقلبته بان سببه هذه الامور وشرط قصر القلب كما في التلخيص تحقق التنافي بين الوصفين
ولا تنافي بين هذه الامور وعدم الشرف ومنع التفتازاني اشتراط هذا التنافي وفصله في المطول فارجع اليه
قال الخيالي الاري انه لما ظهر الفقه اه يعني ان سبب الاستغناء هذه الامور فقط فعند ارتفاعها ارتفع الاستغناء
ولو كان السبب عدم الشرف لما ارتفع الاستغناء في زمن مالك لان عدم الشرف باق وفيه ان هذا لا يدفع

توهم

توهم ان سبب الاستغناء عن تدوين الكلام عدم الشرف مع ان الحق من البيان ذلك **قوله** في يراد بالاحكام
المعنى الاول من المعاني الثلاثة مبني هذه الارادة هي اضافة المعرفة الى الحكم اذ لو كان المراد المعنى الثاني
للزم ادراك الادراك كما سبق فيما نقل عن الخيالي فلا وجه لتخصيص هذه الارادة بالجواب الاول **قوله**
والمعنى وسموا الاحكام الكلية المفيدة بمعرفة الاحكام الجزئية اه لعل هنا سهوا من قلم الناسخ والظ
ان يقول وسموا علم الاحكام الكلية المفيدة بمعرفة الاحكام الجزئية فتدبر **قوله** ومن حيث حصولها
فيها مفادة ذكر بعض الافاضل ان الحكم على الحيث راجع الى قيد الحيثية فالمفادة في الحقيقة حصولها فيها
كما ان المفيد ذاتها ثم ان معنى الافادة الاثبات لان فاد بمعنى ثبت صرح به العصام على الفوائد الضيائية
ولا يخفى ان المفيد ما لم يكن ثابتا بدون المفاد لا يكون مثبتا اياه والتصديق لا يكون ثابتا بدون الحصول
في النفس فلا افادة في الحقيقة فاطلاق لفظ الافادة مجاز يراد به الاستلزام ولهذا التشرف المحشي
الافادة باطلاق لفظ الافادة **قوله** يأبى عنه ان التدوين اه يعني ان كلام الشارح يقتضي ان يكون المسمى
من جملة المدون الذي سبق ذكره حقيقة او حكما ولا يخفى ان المذكور حقيقة تدوين المعلوم وتمهيده وترتيبه
وليس تدوين العلوم كتدوين الملكة اي بمنزلة تدوينها حتى يكون تدوينها مذكورا حكما بواسطة ذكر تدوين
ودليل عدم كون تدوين المعلوم كتدوين الملكة انه لا يضاف التدوين عرفا الى الملكة فلا يقال دونت الملكة
فلو كان تدوين المعلوم كتدوين الملكة لوقع اضافة التدوين الى الملكة وشاع ذلك واما الجواب الثاني والثالث
فيلائم السباق لان تدوين المعلوم يعد تدوين العلم اي يكون تدوين الاول بمنزلة تدوين الثاني
فيكون تدوين العلم مذكورا حكما بواسطة ذكر تدوين المعلوم ودليل كون تدوين المعلوم كتدوين العلم
انه شاع ان يقال كتبت علم فلان والكتابة هو التدوين لان معنى التدوين ادناء البعض من البعض وهو
بالكتابة فلولا ان تدوين المعلوم كتدوين العلم لما اضافوا التدوين الى العلم **قوله** فيندفع بحمل المعرفة اه
اما ان يراد بالمعرفة والادلة المفيد او المفاد وعلى الاول لا يدخل في الباقي من الاجوبة الجواب الرابع لان المفيد
فيه هو الملكة لا المعرفة وعلى الثاني يدخل ويتمشى الجواب فيه اذ الملكة المفيدة للمعرفة اليقينية عن الامارات
انما يحصل للمجتهد ويرد على هذا الدفع انه يلزم ان يكون الاحكام المعلومة من الادلة القطعية خارجة عن الفقه وهو
بط والجواب انا نختار ان الادلة القطعية اللفظية لا تفيد الا الظن كما ذهب اليه البعض فكذا ما يتفرع عليها
من الاجماع والقياس او نقول كل ما دل عليه دليل قطعي من الاحكام فهو مما علم من الدين ضرورة وقد صرح في المحصول
بخروج مثله عن الفقه وهذا الايراد مع جوابه مما ذكره المحقق الشريف على شرح مختصر الاصول **قوله** وتحصيل اليقين
عن الامارات انما هو من شان المجتهد فان قلت الظن لا يفيد اليقين كما مر جوابه قلت قد حقق المحقق الشريف في

حاشية على شرح مختصر الاصول وقال ماحاصله ان كون الحكم الحاصل من الامارة يقينيا للمجتهد بمعنى كون ثبوته
ظاهرا اى كون حكم الله ظاهرا يقينيا له سواء كان حكمه في الواقع كذلك اولا وطريق تحصيل اليقين انه
قد انعقد الاجماع على ان المجتهد يجب له العمل بمقتضى ظنه الحاصل من الامارة وقد علم ذلك الاجماع بالتواتر
فيكون علمه بالاجماع يقينيا وهذا الاجماع في نفسه دليل قطعي كان ثبوته قطعي فاذا نظر المجتهد في امارة
وحصل له منها ظن بحكم يحصل اليقين بثبوت هذا الحكم بترتيب مقدمات يكون حصول الظن له من الامارة
حدا اوسط فيقول هذا الحكم مما ادى اليه ظني من امارة وكل حكم كذلك فهو واجب العمل به يقينا للاجماع القطعي
الثابت بالتواتر على وجوب العمل بمقتضى ظن المجتهد ثم يقول وكل ما هو واجب العمل يقينا فهو ثابت اي حكم
الله تعالى بحسب الظاهر يقينا ينتج ان هذا الحكم ثابت بحسب الظاهر يقينا فالعلم اليقيني حاصل للمجتهد بهذا الطريق
والظن الحاصل من الامارة وسيلة لتحصيل ذلك اليقين بهذا الطريق لانه حد اوسط قوله لا يتاتى في الجواب الاول
اما اذا كان التوجيه والتخصيص المذكور في المفيد وهو الموصول فظ لان الموصول في الجواب الاول عبارة عن المسائل
لا عن المعرفة واما اذا كان في المفاد فلان المسائل مطلقا الحاصلة عن الادلة مطلقا لا يفيد المعرفة اليقينية عن
الامارات اذ العلوم العام لا يفيد العلم الخاص واما اذا خصص المسائل ايضا باليقينية والادلة بالامارات
ليصح الافادة فالايراد المذكور وان كان مندفعا لكنه ليس هو التوجيه المذكور اذ مدار الدفع فيه تخصيص المعرفة
ومدار الدفع في هذا التوجيه هو تخصيص المسائل ولا دخل لتخصيص المعرفة في اندفاع الايراد بل هذا التوجيه
هو بعينه ما نقل عن الخيالي بقوله وهذا الكلام مبني على عدم تقييد المسائل الى اخر كما سيأتي في هذا القول قوله
والا فلا سؤال لان المقلد وان حصل له الظن بالمسائل المدونة عن امارات لكن لا يحصل اليقين على الكيفية المذكورة
فلا يسبق اذ ظنه لا يفضيه الى العلم اذ لم ينعقد اجماع على وجوب اتباعه لظنه بل انعقد الاجماع على خلافه كما صرح
به المحقق الشريف في حاشية شرح مختصر الاصول قوله وفيه ما فيه يعرف بالتامل لعل ما فيه ان المقلد يحصل اليقين
ايضا على ثبوت تلك المسائل ظاهرا بان هذا حكم قد ادى اليه ظن من قلدته وكل ما كان كذلك فهو واجب العمل
في حقي يقينا كما في حق ذلك المجتهد لدلالة الاجماع القطعي على وجوب العمل على المقلد بما ادى اليه ظن من يقلده
وكل ما هو واجب العمل يقينا فهو ثابت يقينا ويمكن الجواب عنه بان المتبادر من المسائل اليقينية الحاصلة
من الامارات ان يكون التيقن بالمسائل مستنبطا عن الامارات بان يكون سبب اليقين حصول الظن بالمسائل
عن الامارات لمن هو في صدد تحصيل اليقين ولا شك ان سبب تيقن المجتهد هو ذلك واما المقلد فسبب
تيقنه بالمسائل وصولها اليه من جهة المجتهد حتى لو وصلت المسائل المدونة اليه فقط بدون امارات
يحصل له اليقين بثبوتها ايضا اذ يكفيه ان يعلم يقينا انها مما استخرجه المجتهد قال الخيالي متعلق بالمعرفة اى اعتبر

تعلقه

تعلقه به مع انه يجوز ان يكون صفة للاحكام او حالا عنها على انه يكون ظرفا مستقرا لان اعتبار الحيثية المذكورة
لاخراج علمي الرسول وجبرائيل لا يفيد على تقدير كون الظرف صفة للاحكام او حالا عنها اذ ح لا يلزم
ان يكون المعرفة ناشيا من الادلة بل اللازم كون الاحكام ناشئة عنها بالاستدلال مطلقا سواء كان مستخرجا
ومستنبطا من تلك الادلة بالاستدلال هو صاحب تلك المعرفة فيكون معرفتها ناشئة من الادلة من حيث
هي ادلة اولا فلا يكون ناشيا عنها من حيث هي هي وفيه تامل لان اعتبار الحيثية لاخراج علميهما يفيد على تقدير
كون الظرف حالا عن الاحكام فتدبر وقيل اعتبار تعلقه بالمعرفة انه لو كان صفة للاحكام او حالا منها لا يخرج
علم المقلد اقول يخرج على تقدير الحالية علم المقلد الذي لم يسبقه مجتهد كمن قلد الرسول في زمنه عم الا ان يراد
من قوله لا يخرج علم المقلد رفع الايجاب الكلي قوله وقال الجمهور يجوز لهم الاجتهاد وهؤلاء اما ان يمنعوا القدرة
على النص بالايحاء او استلزام عدم جواز الاجتهاد والاول اظهر لان مبلغ قدرة الانبياء طلب الوحي وهو لا يستلزم
الوحي ثم قد بقي محل اختلاف اخر وهو انه اذا جاز فهل وقع ام لا ثم يقال انه على تقدير وقوعه هل يجب ام لا
ويجوز ان يكون محل الاختلاف في الوقوع وعدمه بعد تقدير عدم الوجوب بان يقال هكذا قال الجمهور يجوز
لهم الاجتهاد وهل يجب فيه وجهان وعلى تقدير عدم الوجوب هل وقع ام لا الاشبه الوجوب ينافي دعوى عدم دعوى
الوقوع اذ الانبياء لا يتركون الواجب قوله وهل يجب فيه وجهان الظاهر من سوق العبارة ان مقسم الوجوب
وعدم الجواز المذكور سابقا فالجواز المذكور بمعنى الامكان العام بمعنى سلب الضرورة عن طرف العدم ويؤيده
تقابله عدم الجواز السابق فعقله فاذا جاز او وجب يجب حمل الانفصال فيه على مانعة الخلو ولا يجوز حمله
على الانفصال الحقيقي الا ان يراد من الجواز الامكان الخاص او العام بمعنى سلب الضرورة عن طرف الوجود وهو بعيد
في هذا المقام لاباء السوق عنه كل الاباء قوله لقوله عم انما انا بشر الحديث سوق الحديث يشعر بعدم جواز
الخطاء للنبي عم في امور الدين لمن تدبر قوله من الاعتراض على تعريف الفقه ووجوه الجواب عنه تدبر وفيه
انه لا منشأ للاعتراض هنا اذ ليس كونه نفس المعرفة اظهر من كونه ما يفيدها بخلاف الفقه فان معناه اللغوي
انسب بكونه معناه الاصطلاحي المعرفة وايضا قول الشارح والعلم المتعلق الخ في كون العلمين عبارتين
عن المعرفة الا ان يقال لما كان الظاهر في الفقه كونه نفس المعرفة يكون الظاهر في اصول الفقه كونه بمعنى المعرفة ايضا
لاضافة الاصول الى الفقه وفيه ايضا ان الجواب الثاني لا يتمشى فيه اذ المفاد ليس امرا جزئيا بل كلي ينبئ
عنه قوله اجمالا قال الخيالي عده في المواقف لكونه بازاء المنطق اه انما عده وجها اخر لانه اذا شابه
المنطق باي وجه كان يناسب ان يسمى باسمه لكنهم سموا بما يرادفه لئلا يلتبس فالمنطق بمعنى ما ينطق به وهو الكلام
قال الخيالي فيؤول الى كونه مورثا للقدرة اي يرجع ومعنى الوجه ان كونه بازاء المنطق مسبب وكونه مورثا للقد

سبب لتلك المقابلة والمشابهة وفيه انه ان اراد انه لا يكون المقابلة وجها مستقلا للتسمية بدون ملاحظة
وجه الشبه بهذه الكيفية فممنوع اذ لو كان المشابهة بغير هذا الوجه لكفى المقابلة وجها للتسمية بالكلام
وان اراد ان وجه المشابهة في الواقع امر يصح ان يكون وجها للتسمية من اول الامر كما ان نفس المشابهة يكفي
في ذلك فسلم لكن ذلك لا يقتضي جمعها وجعلها وجها واحدا للتسمية الا ان يختار الشق الثاني ويقال
المراد ليس تعليل وجوب الجمع بل تعليل صحته اذ لو لم يرجع المقابلة بالمنطق الى ابانة القدرة ولم يكن
وجه المقابلة والمشابهة ذلك لكان احدهما اجنبيا عن الاخر فلا يمكن الجمع بينهما لكن لما كان وجه المشابهة
ذلك صح الجمع بان يجعل وجه التسمية ابانة القدرة وهو ناشئ من لان يكون علة للتسمية اولا ولان يكون
علة لعلة التسمية لانه يقال لعلة علة الشيء انه علة لذلك الشيء ثم شبه في ابانة القدرة بالمنطق اما التوضيح
ابانة القدرة ولما التنبيه على ان ذلك الوجه يوجب هذه التسمية كما اوجب في المنطق فيكون الحاصل انه كالمنطق
في ابانة القدرة فكما ان المنطق يسمى به لهذه العلة فكذلك الكلام يسمى به لهذه ويحتمل ان يكون فائدة
هذا التشبيه الاشارة الى ان قوله لانه يورث يشتمل ان يكون علة لعلة التسمية لان كون مشابهة المنطق
علة لتسمية بالكلام معلوم لان الشيء يسمى باسم شبيهه ولما قال كالمنطق يعلم ان ابانة القدرة شبيه
المشابهة للمنطق فيكون هذا التشبيه اشارة الى ارادة الجمع بين وجهي التسمية في قوله ولانه يورث قدرة
على الكلام **قوله** يقتضي ان يكون مطلقا على غيره اه فيه ان اولا ههنا بمعنى زمانا اولا فالاولية صفة الزمان
لا صفة الاطلاق فلا يقتضي الا زمانا ثانيا قيل اقول هذا سهو ظ فان قولنا ضرب زيد عمرا اولا مثلا لا يقتضي
ان يضرب بكرا ثانيا بل يقتضي ان يقع فعل ثانيا اعم من ان يكون عين الفعل الاول على مفعول اخر او غيره على
المفعول الاول مثل ان يقال واكرم ثانيا وما نحن فيه من هذا القبيل اي فاطلق عليه اولا ثم خص به ثانيا انتهى
اقول لعل هذا القائل قد سهى عن العلة فان كونه اول ما يجب من العلوم انما يقتضي ان يكون الكلام متقدما
على سائر العلوم في تعلق امر الوجوب متعلق بسائر العلوم ايضا وهو التسمية بالكلام هنا واما كون
الاطلاق الاسم اولا وكون تخصيص ذلك الاسم بالمسمى ثانيا فامر لا يلزم من الدليل المذكور بل مرتبة الاطلاق
الاطلاق الاسم متقدم في نفس الامر على مرتبة تخصيصه بالمسمى قال الاستاد الاستاد يمكن ان يجاب عن اصل
الايراد بانا سلمنا اقتضاء الاطلاق عليه اولا اقتضاء الاطلاق على غيره ثانيا لكن لا نم لزوم الاطلاق
بالفعل لمانع وهو التخصيص فيكون حاصل المعنى اي اطلق عليه اولا ثم في صدد الاطلاق ثانيا على غيره
ثانيا خص به تمييزا فالتخصيص يكون مانعا من الاطلاق على غيره ثانيا اقول معنى الاول السابق على الغير
فيقتضي المسبوق البتة فان كان اولا صفة الاطلاق فيقتضي اطلاقا ثانيا ومعنى الاقتضاء هنا ان اولا

موقوف

موقوف على المسبوق ليصدق معناه فان لم يوجد المسبوق لكذب معناه فلا يجوز التكلم به فان كان مراد
الاستاد الاستاد حمل اولا على معنى مجازي عام وهو عدم سبق الغير عليه فلا حاجة الى اعتبار المانع كما لا يخفى
وان كان مراده ابقاؤه على حقيقته فلا يخفى ان عدم مطابقة معنى الشيء للواقع يقتضي الكذب وان كان عدم المطابقة
لمانع نعم لو كان معنى الاول السابق على الغير عند عدم المانع لصح ما ذكره **قال** الخيالي اما قيد الاولية او
نقل عنه لان سبب للاطلاق اما الوجوب او اول الوجوب فان كان الاول لضاع قيد الاول وان كان الثاني
لضاع ذكر وجه التخصيص لما ذكره المحشي من انه لا شركة انتهى اقول ولما كان للمانع ان يختار الشق الثاني ويقول
يجوز ان يشترك معه علم اخر في كونه اول ما يجب فلا يخفى اولية التخصيص فيحتاج الى التمييز ابطل سنده
بانه لا شركة اه ولما كان للمانع ان يجود ويقول سلمنا انه لا شركة اه لكن يجوز ان يسمى به الغير لغير هذا الوجه
اي لغير كونه اول ما يجب يعني ان سائر العلوم يشترك مع الكلام في كونه مما يجب وللكلام مزية عليها في كونه
اول ما يجب ولما احتمل ان يكون لواحد من العلوم مزية على الكلام بوجه اخر يرجح تسميته بالكلام فيعارض
لمرجح الكلام فيتساقطان فيثبت الاحتياج في التخصيص الى التمييز اجاب عنه ايضا بابطال صلاحية السند
للسندية بان هذا الاستلزام الاحتياج الى التخصيص اذ لو استلزم لاستلزم في سائر الوجوه ايضا والتالي باطل
ثم انك علمت بما قررنا فضاحة ما قيل في تقرير المنع الثاني انه جواب سؤال مقدر مثل ان يقال سلمنا
ان علم الكلام انما يسمى به لكونه اول ما يجب فاحتاج الى ذكر قوله ثم خص اه **قوله** وهذا انما يفيد ضياع ذكر
وجه التخصيص اه اقول في كلام الخيالي ترك الاولى من وجوه ثلاثة الاول ان المدعى اعم وهو احد الامرين والدليل اخص
لانه يفيد الثاني فقط فيلزم ذكر دليل يثبت احد الامرين والثاني ان تعلق دليله بالثاني غير متعين من كلامه فيلزم
تعيين ما ذكره من الدليل بالثاني بنصب القرينة والثالث ان ما ذكره من الدليل ليس دليلا للضياع الثاني اولا
بل دليل لدليلية دليله اي دليل لاستلزام الامر الثاني الضياع الثاني كما ظهر من تقرير قوله احمد فينبغي ان يذكر
في الاول ما في مقابلته من دليل الدليل ولم يذكر وظاهر مراده من تقريره انه اراد بقوله فالاولى دفع الوجه الاول فما
ذكره بعد قوله فالاولى هو دليل احد الامرين وملخصه ان احد الضياعين ثابت لان احد الامرين ثابت واما قوله
اذ لا شركة فهو خارج عن دليل احد الضياعين بل دليل لدليلية دليل الضياع الثاني وقد نصب فيما قال بعد قوله
فالاولى قرينة على ان قوله اذ لا شركة متعلق بالشق الثاني فقط وهو قوله في الشق الاول وهو ظ فاندفع الوجه الثاني
ايضا لكنه ليس مراده دفعه والا لقال في اول كلامه وهذا انما يفيد لزوم ضياع ذكر وجه التخصيص ولم يتعين من تقريره
والمدعى ضياع احد الامرين واما الوجه الثالث فلم يندفع بما ذكره فيما بعد قوله فالاولى لانه لم يذكر دليلا لدليلية دليل
الضياع الاول بل قال هناك وهو ظ يعني ان دليلية دليل الضياع الاول غير محتاجة الى الدليل لظهوره وبداهته

ولذا لم يذكر لها دليلا واذا تقرر هذا فما قاله بعض الافاضل قال فالاولى الامكان القول بان المذكور انما هو وجه
ضياع ذكر وجه التخصيص ولم يتعرض لوجه ضياع ذكر الاول اعراضا عما ظهر وتعرضنا لما خفى كما يظهر بالتامل
انتهى يشعر بان المراد من قوله والاولى اه دفع الثانى وليس كذلك كما عرفت ولو قلت ان مراد ذلك البعض انه
لم يتعرض لوجه ضياع احد الامرين اعراضا عما ظهر اه فظهوره مم بل الظاهر دليلية دليل الضياع الاول ولذا قال
قول احد هناك وهو ظ ولم يذكر لها دليلا قوله اى اخر الاطلاق فيه لطف قوله ففيه ما فيه تأمل اما وجه
التعليل فهو ان المراد من اولية الاطلاق الاولية الحقيقية وهو ظ اذ لو سمى به اخر معه لما كان لقوله ثم خص
به وجه واذا كان كذلك فلو كان علم اخر مشتركا معه فى كونه اول ما يجب لا يقتضى كونه اول ما يجب تسمية بالكلام
اولا بالمعنى الحقيقى بل بالمعنى الاضافى بالنسبة الى ما لم يشترك معه فى كونه ما يجب اولا لان كونه اول ما يجب بالمعنى
الاضافى فان قلت فلتكن اولية الاطلاق بالمعنى الاضافى قلت فلا يصح قوله ثم خص به لانه يقتضى ان لا يسمى به غيره
والاولية الاضافية لا تنافى ان يسمى به غيره فى مرتبته او متقدما عليه بل يقتضى ان يسمى به غيره فى مرتبته او
متقدما عليه ليحتاج الى حمل الاولية على المعنى الاضافى اذ لا يحمل عليه بدون الحاجة واما ما فيه فلان قوله حتى
يختص بالتميز اما غاية للمنفى او للنفى او لاخر المقدر وعلى الاول يفهم منه انه لو كان شركة لكان الاختصاص
للتميز لكنه لم يكن فلم يكن الاختصاص للتميز وكان تقييد الاطلاق باولا صحيحا وهذا مناف للمفهوم من اول كلامه
لانه فهم منه انه لو قيد الاطلاق باولا لا يضيع قيد الاول وذكر وجه التخصيص وعلى الثانى يفهم منه ان غاية عدم
الشركة الاحتياج فى التخصيص الى التميز وليس كذلك بل ذلك غاية للاشتراك نعم لو لوحظ مع عدم الاشتراك
تغير الاطلاق بالاطلاق اولا لكان غايته ذلك لكن الوجه الثانى هو كون ذى الغاية عدم الاشتراك فقط وعلى
الثالث يصح الغاية لكن غايته اولا ان عدم ضياع قيد الاول وعدم ضياع ذكر وجه التخصيص فلا وجه لتفسير
الغاية على الثانى لعل وجه التامل اشارة الى ما ذكر قال الخيالى وقال بعض السلف عطف على قوله فان
الفاسق مخلد فى النار فيكون دليلا ايضا لقوله لا بين الجنة والنار وحاصله ان اثبات الواسطة كذلك مذهب
السلف من اهل السنة فلو كان مراده ذلك لم يعتزل عن مجلس الحسن البصرى لانه لم ينكر مذهب السلف لان
ممن قال به ابن عباس رضى الله عنه قال الخيالى وقيل اهلها اطفال المشركين اه وعلى هذا يكون دار الخلد
قال الخيالى قلت الكافر ينفى حاصل الجواب ان مراده من الكافر ما عدا المنافق والقياس من الشكل الثانى
كبراه سالبة اى لا شىء من المنافق بكافر مجاهر ينتج بعكس الكبرى لا شىء من الكافر المطلق بمنافق ونظم الدليل
صغرى وهى ان ما نفاه هو مرتكب الكبيرة هو الكافر المطلق ينتج لا شىء مما نفاه الحسن من مرتكب الكبيرة
بمنافق قال الخيالى لا يقال لا واسطة بين الجنة والنار وحاصله انه ان اردت من النفيين انه لا يدخل الجنة والنار

فباطل

فباطل لعدم الواسطة منهم وان اردت انه يدخل احدهما لكن بلا ثواب ولا عقاب فهو باطل ايضا لانه ينافى
كونهما دارى ثواب وعقاب والظ ان دليله على المنافاة هو ان معنى كونهما دارى الثواب والعقاب ان كل من
دخلهما يثاب او يعاقب واذا كان كذلك فالمنافاة ثابتة وحاصل الجواب اختيار الشق الثانى ومنع المنافاة
بوجهين لكن الاول راجع الى منع صغرى دليله والثانى الى كبراه كما فهمت من تقريرنا وتقرير الثانى انا سلمنا ان المعنى
كذلك لكن المراد من كل من دخلهما من هو من اهل الثواب والعقاب تخصيص الموصول قوله اى سواء كان
انفع للعبد او يشعر بان المراد من الاوفق فى الحكمة الانفع بالنظر الى نظام العالم كله من حيث هو كل فلا يرد عليهم
شىء سوى انهم جعلوا ذلك واجبا عليه قال بعض الافاضل انما لا يرد عليهم شىء ان لو كان مرادهم الانفع
بالنظر الى نظام العالم كله من حيث هو كل واما اذا كان مرادهم الانفع بالنظر الى الشخص كما حققه الدوانى فيرد
عليهم الكافر الفقير المبتلى بالامراض انتهى اقول قد زعم الدوانى بان مراد الفرقتين جميعا الاصلح بالنسبة الى الشخص
واستدل على ذلك بسؤال الاشعرى استاده ابا على الجبائى وبجواب ابى على عن بعض سؤاله وسكوته
عن بعض وحاصل استدلاله ان لو كان مرادهم الانفع بالنسبة الى نظام العالم كله لا يرد سؤال الاشعرى على ابى
على وعلى تقدير ايراده السؤال يقول ابو على فى جوابه يقول الرب ان هذا اصلح بالنسبة الى نظام العالم كله
ولا يخفى ان فى تحقيق الدوانى نظرا لان ابا على من معتزلة بصرة فكيف السؤال والجواب والسكوت دليلا على ان
مراد معتزلة بغداد الاصلح بالنظر الى الشخص قال الخيالى وهم الاشاعرة اصلها اشعرى فنسب اليه فقيل اشعرى
ثم لما اريد جمعه حذف ياء النسبة وابدل عنها تاء التأنيث فقيل اشاعرة وكذا مثل المهالبة والاكاسرة والاشاعثة
قوله يدل على ان الفرق ان يدل على ان الفرق ينافى مطابق فلا يلايم لا يلايم والملايم ينافيه فما ذكره مبنى على ان
عدم الملايمة يوجد فى ضمن المنافاة ولو قلنا ان المراد الدلالة ظاهرا بناء على انه يجوز ان يراد من قوله وقد يفرق
وقد يعتبر الفرق او قد ينبه على الفرق فى الملايم لا يلايم قوله يعنى لا نم الا ان الشىء بمعنى الموجود لم لا يجوز ان قلت
المعدوم ليس بشىء عند الاشاعرة كما سيأتى فى المتن وسيجىء من الشارح ايضا ان الشىء عندنا الموجود قلت سيصرح
الخيالى بان الاشاعرة لا ينكرون اطلاق الشىء على ما يعم الموجود والمعدوم مجازا انتهى وفى بعض الحواشى الخلاف
فى الشىء بمعنى المتقرر الثابت فى الخارج فانه مرادف للموجود عند الاشاعرة والمعتزلة منعوا ترادف الثبوت
مع الوجود والاعم هو الثبوت فقط واما الشىء اللغوى وهو ما يصح ان يعلم ويخبر عنه فيعم المعدوم اتفاقا قال
الخيالى يستفاد منه اه اى من تعريف العرض بما يمكن تصور الشىء بدونه وجه الاستفادة انه لا واسطة بين الذاتى
والعرض مما يمكن حمله على الشىء وفاى منهما يتوقف بشىء يكون سلب ذلك الشىء تعريفا للاخر فظهر ان الاستفادة
بمعونة من الخارج فان قلت ان مخالفته للذاتى يفهم من قوله بخلاف قلت يفهم منه مخالفته للنوع والذاتى اعم منه

وهو مشهور ان لا واسطة بينهما مسلم
فلا حاجة الى المعونة من الخارج فتم

وما يلزم من المخالفة للاخص المخالفة للاعم على ان المخالفة لا تنفي الواسطة قال الخيالي فيرد عليه اللوازم البينة اه
اعلم ان اللوازم البينة بالمعنى الاخص قسمان ما يحمل على الملزوم كالزوجية للاربعة وما يكون مباينا له كالبصر
للعمى فالورود يكون بكلا القسمين الا ان يخصص الموصول بما يكون محمولا على الشيء فالورود يختص
بالاول والايراد بالقسم الاول يرد على التعريف المستفاد منه ايضا وهو تعريف العرض لانه يخرج منه مع انه عرض
هذا ان خص الموصول بالمحمول والا يرد عليه ايضا المباين الممكن تصور الشيء بدونه لانه يدخل فيه مع انه ليس
معروضا قوله كما يشعر به كلمة من اه فانها تشعر ان المعرف بهذا التعريف بعض من العوارض فيكون تعريفا للاخص
فالسلب المستفاد منه يكون اعم من الذاتي لوجوده في ضمن القسم الاخر من العوارض فان الاخص من الشيء
اذا سلب يكون السلب اعم من نقيض ذلك الشيء قوله فلا يرد اللوازم المذكورة لا يخفى عليك ان حمل عدم الامكان
في التعريف المستفاد على التوقف والاحتياج يتوقف على حمل الامكان في التعريف المستفاد منه على عدم التوقف والاحتياج
اذ لا معنى للاستفادة حينئذ بدون حمل المستفاد منه على ما ذكر وعلى هذا لا يرد السؤال على المستفاد منه ايضا لخروج
القسم الاول من اللوازم عنه لان عدم التوقف وعدم الاحتياج اعم من امكان الانفكاك وعدم امكانه
لكن لا يرد عليه احد المتضائفين والملكات لانهما يخرجان عنه وليس لها عرضية بالنسبة الى الاخر والاعدام قوله
ولقائل ان يمنع اه اعلم ان كلام الخيالي وان كان توجيها يكفي فيه المنع لكنه اورده في صورة الدعوى والاستدلال عليه
فيما نقل عنه فلذلك اورد المحشي المنع عليه فللخيالي ان يحرر كلامه بالمنع لئلا يرد عليه هذا المنع قوله فان من تمسك
التمسك ابطال السند على المنع قوله يرد عليه ان نقضا اجمالا اما باستلزام الفساد او بالتخلف قوله تأمل العله ان الذاتي
الا ان ليس هنا شيئان ان كان الذاتي تمام الماهية وان كان جزؤها فزمان تصور الجزء جزء زمان تصور الكل
لا مغاير خارج عنه كزمان تصور العرض هكذا ذكره بعض الافاضل قوله عدم امكان ملاحظة مجردا عنه اي
عدم امكان تجرده اي عدم امكان فرض تجرده عنه فان الذاتي كذلك لان العقل ملاحظة لا يجوز تجرد الكنه عن الذاتي
لان الكنه انما يحصل بالذاتي واما الملزوم فالعقل يجوز تجرده عن لازمه ففرض تجرده ليس بمحال وان كان التجرد
في الواقع محالا بخلاف الذاتي فان فرض تجرد الكنه عنه محال كما ان تجرده محال في الواقع ايضا ويجوز ان يكون معناه عدم
امكان ملاحظة لو فرض مجردا عنه اي لو فرض ان الشيء مجرد عن الذاتي فانه حينئذ لا يمكن تصور الشيء بالكنه لفقد
الذاتيات التي كان الكنه عبارة عنها واما الملزوم فانه لو فرض تجرده عن اللازم يمكن تصوره بالكنه ايضا لان اللازم ليس
من اجزاء الكنه قوله اذ يلزم حينئذ ان يكون كون تصور الكنه زاد لفظ الكون فيه وفيما بعده ليفيد كون الامكان
كيفية نسبة الكون بدون العرض الى تصور الشيء ولو حذف لفظ الكون يكون المتبادر كون الامكان كيفية
الوجود الى ذات التصور قوله يلزم ان يكون عدم تصور الكنه بدونه جائزا فيه انه لا يلزم من عدم كون الوجود ضروريا

جواز

جواز العدم لاحتمال ان يكون العدم ضروريا الا ان يراد من جواز العدم الامكان العام بمعنى سلب الضرورة عن
الجانب المخالف العام من ضرورة الجانب الموافق وعدم ضرورته قوله فان مقابل قولنا بدونه هو قولنا معه
لا قولنا به لان معنى دون المجاوزة والمفارقة فنقيضه المعية في ان واحد والمعية اعم من ان يكون تصور
العرض واسطة لتصور الكنه اولا والاول معنى به ولما جاز ان يكون معنى بدونه بدون توسط وايضا فيكون
مقابله هو قولنا به باد راك التسليم اقول على تقدير تسليم كون مقابل بدونه لكونه به يكون حاصل التعريف
المستفاد للذاتي ما لم يمكن تصور الشيء بدونه بل يجب تصوره به فلا يرد السؤال باللوازم البينة بالمعنى الاخص
لان تصور الملزوم ليس باللازم بل مع اللازم فانكشف لك من هنا جواب اخر عما سبق من السؤال باللوازم قوله
اعتبر ماض مجهول ضميره راجع الى الامكان وجملة ضرانه وقوله وكيفية منصوب على انه مفعول اعتبر وهو
مضاف الى قوله نسبة قوله الى ذات الروم اي المقيدة بالبياض من حيث هي مقيدة برومية قوله في
المثل الى ذات التصور الذي يكون بدون العرض قوله فعدم التصور الاول بان لا يوجد اصلا ليس المراد ان ذلك
مقتضى الامكان بالنسبة الى المقيد لان مقتضى الامكان حينئذ ان وجود المقيد وعدمه غير ضروري لكن عدمه اعم من عدم
ذاته مع وصفه جميعا ومن عدم وصفه فقط ولما كان ذلك الاعم في مقام عدم التصور بدونه وعدم الرومي
الابيض متحققا في فرده الاول في الواقع قال بان لا يوجد اصلا فان قلت اذا كان الامكان بالنسبة الى المقيد بلا
القيد يكون مقتضى الامكان عدم التصور بدونه بان لا يوجد اصلا قلت هذا ليس محل كلام الخيالي بدليل قوله
في اصل الحاشية وانتفاء المقيد قد يكون بعدم التصور فتدبر فمن قال فيدرج الامكان الخاص الى التصور المقيد
مع قطع النظر عن القيد انتهى عند قول المحشي وانتفاء المقيد قد يكون بعدم التصور فقد غفل عن لفظة قد
للتقليل وحمله على التحقيق خلاف المشهور قوله لا بان لا يوجدا هذا على صيغة التثنية معطوف على قوله بان لا يوجد
اصلا وضمير التثنية راجع الى التصور والرومي ولما كان عدم المقيد اعم من امرين كما عرفت فيما سبق وكان الواقع
في نفس الامر احدهما اثبت الواقع ونفى غيره واعلم ان كون المعطوف تثنية يقتضي ان يكون المعطوف عليه
تثنية ايضا مع انه مفرد في النسخ التي رأيناها ولا يجوز ان يكون المعطوف مفردا على ان يكون الخبر همزة او
ويكون الفعلان متنازعين في قوله وصفها ويكون المنفي بقوله لا بان يوجد مقتضى الامكان المعتبر بالنسبة الى القيد
لان عطفه حينئذ على قوله بان لا يوجد غير جائز لان الجار مع المجرور في المعطوف عليه خبر لعدم التصور فكذا
المعطوف مع ان الجزء الثبوتي من المعطوف ايضا وقوعه في مقام الخبر عن عدم التصور بل انما يصح
خبريته عن وجود التصور فتدبر واما عطفه على غير ذلك فاصعب من خرط القتاد قوله وفيه انه
اي حينئذ بني الكلام على التوجيه الثاني لا يكون لقوله وانه مثل انا ابو النجم وشعري شعري مدخل في بيان عدم

اللغوية لانه ح يكون حاصل الكلام ان هذا الكلام يحتاج الى البيان في عدم اللغوية وليس مثل شعري شعري
الذي هو غير محتاج الى البيان في عدم اللغوية فيكون حاصل نفي المماثلة بيان ان انتفاء اللغوية في كلام القوم
لم يبلغ الى مرتبة شعري شعري فيكون حاصله تقريب كلامهم الى اللغوية الا ان يراد به اي بنفي المماثلة افادة
ظهور الافادة في هذا القول وهو قولهم حقائق الاشياء ثابتة بناء على انه لم يحتج الى التاويل بل الى البيان و
افادة عدم ظهورها اي عدم ظهور الافادة في شعري شعري لانه احتاج الى التاويل والحاصل ان المراد من نفي
المماثلة في الاحتياج الى البيان الحكم باحتياج المتمثل به الى التاويل فح يكون لقوله ولا مثل انا ابو النجم مدخل
في بيان عدم اللغوية لان فيه تبعيد كلامهم عن اللغوية بافادة انه لا يحتاج الى التاويل في عدم اللغوية كما
احتاج شعري شعري قال الخيالي لان معنى العهد ارادة بعض افراد المتكلم معينا ولما المعنى السابق فالى
احتماليه ارادة بعض الافراد ايضا وهو المانع لكن ليس بمعين وثاني احتماليه ارادة جميع الافراد ففي كلام
الخيالي لف ونشر غير مرتب ولو قال ارادة المعين من بعض افراد المتكلم لكان مرتبا وقوله كم بين المعنيين
يعني بينهما فرقا كثيرا فليس هذا المعنى هو الحاصل بجعل الاضافة للعهد وقد عرفت الفرق قوله نقل عنه مع انه
لا كان للمانع ان يقول سلمنا ان هذا المعنى لا يحصل بجعل الاضافة للعهد لكن لم لا يجوز ان يعتبر المعنى الحاصل
من جعل الاضافة للعهد في دفع اللغوية حتى لا يحتاج الى التاويل رده ايضا فيما نقل عنه بان حمل الاضافة
على العهد باطل لانتفاء شرطه ولما عسى ان يمنع المانع انتفاء الشرط بتجويز الذكر الحكمي ابطل صلاحيته
بانه لا يدفع اللغوية فلا يفيد اعتباره هنا بناء على حمل الاضافة في الموضوع على العهد ايضا واما الوصل في
الموضوع على الاستغراق فلا يصح الحمل اصلا وكذا الوصل على الجنس فلا يصح ايضا لو اريد الاتحاد وكذا اذا
اريد الصدق اذ لا معنى لصدق الوزد على الجنس وكذا الو [redacted] حمل على العهد الذهني قوله ولا يخفى
ما فيه لعل ما فيه ان المتوهم من لاحق كلامه ان ما يحتاج الى البيان ما لم يكن مشاهدا وكون المشاهد
الكثر منه محل نظر بل النصوص شاهدة على ان الامر بالعكس وايضا ان الظ [redacted] من عبارة الشرح ان الاحتياج
صفة الكلام فارادة الوقوع مجاز وقيل ما فيه ان الثابت ثابت له فروع كثيرة وفيه ان احتياج الى البيان
لا يتصور الا بعد توجيهه على وجه يكون المحمول غير الموضوع والسائل اعتبره متحد المحمول والموضوع
فهو ناظر الى الافادة على ما اعتبره السائل لا الى ما قوله ربما يحتاج الى البيان قوله اي بناء على التاويل ايضا اي
كان قولنا حقائق الاشياء ثابتة محتاج الى البيان بناء على التاويل وهو اخذ موضوعه بحسب الاعتقاد
قوله وجعل قوله ولا مثل انا ابو النجم وشعري شعري مبنيا على وجه اي جعل ذكر قوله ولا مثل انا ابو النجم
وشعري شعري مبنيا على ان يكون مقابلا وناظرا الى وجه اي لصفة الكلام الذي نفي مماثلته لم يذكره اي لم يذكر

الشارح ذلك الوجه في الكتاب اي في الشرح والغرض من ذلك الجعل تصحيح نفي المماثلة وذلك الوجه الذي
لم يذكره في الكتاب لخصوص التاويل فان تاويل الكلام السابق اخذ موضوعه بحسب الاعتقاد وتاويل
قوله وشعري شعري ليس كذلك مما لا يرتضيه من له ادنى دراية اي معرفة في الاساليب لانه اذا ذكر شيء مع بعض
صفاته ثم نفي مماثلته لشيء اخر فالمتبادر انتفاء المماثلة في الصفة المذكورة لا في صفة اخرى لم يذكر
في الكلام قوله فتوجه السؤال ظ بل لا يصح اضافة الحقائق الى الشيء على هذه الارادة قوله
وايضا لم يصح الحمل اي كما انه يرد السؤال السابق وهو قوله هذا اذا اريد بالحقيقة اه قوله فيلزم الكذب
لان الاشاعرة [redacted] لا يجعلون للعدم ثبوتا فالثبوت عندهم يرادف الوجود واما المعتزلة فيمنعون
ترادف الثبوت والوجود ويقولون ثبوت الشيء بحيث يكون مظهر الاثار هو الوجود والا فهو
الثبوت فقط كما مر نقلا عن بعض الحواشي فان اريد من اهل الحق اهل الحق في جميع المسائل وهم اهل
السنة فيلزم الكذب اي يلزم ان يكون نقل هذا الكلام عن اهل الحق كاذبا لانهم لا يقولون بان المعدوم
ثابت وان اريد اهل الحق في هذه المسئلة فكذا يلزم الكذب ايضا لان اهل الحق في هذه المسئلة ايضا
على تقدير حمل الشيء على المعنى المجازي ليس الا اهل السنة قوله ان ثبوتها وثبوت احوالها الى من جملة
الحقائق ايضا يريد انه انما عمم العلم الى التصور والتصديق مع ان متعلق العلم هو نفس الحقيقة وهو يقتضي
ان يكون العلم تصورا فقط لان الحقيقة تشمل ما كان علمه تصديقا فالحقائق منها ما هو من قبيل المنسوب
او المنسوب اليه فعلمه تصور ومنها ما هو من قبيل النسبة وهي الثبوت فعلمه تصديق فعلى هذا التعليل
لا يكون في الكلام تقدير اصلا ويرد عليه انه اما ان يكون الثبوت حقيقة موجودة اولا وعلى الاولين
يلزم التسلسل لانا حكمنا بان حقائق الاشياء اي جميع ما نعتقده حقائق الاشياء ثابتة فمنها الثبوت
فهو ثابت ايضا فيحصل ثبوت اخر [redacted] بين الثبوت والثابت فهو ثابت ايضا وهلم جرا فيلزم التسلسل
في الامور الموجودة المرتبة وعلى الثاني لا يدخل في موضوع المسئلة المذكورة فيحتاج في تعميم العلم الى التصور
والتصديق الى تقدير الثبوت الا ان يراد الاستخدام في ضمير قوله والعلم بها ليكون راجعا الى مطلق الحقائق
موجودا او معدوما قوله وحاصل المعنى اي حاصله حين لوحظ عموم الحقيقة للثبوت قوله
اعم من ان يكون تصورا او تصديقا والتصديق اعم من ان يكون بثبوت الحقائق في انفسها او بثبوت
الاحوال لها قوله بخلاف تقدير الثبوت فان العلم ح هو التصديق بثبوت الحقائق في انفسها و
لغيرها فلا يتناول تصورها ولا التصديق بثبوت الاحوال لها وفيه ان [redacted] ثبوت الحقائق
لغيرها غير متصور ايضا لان الظ ان المراد من الحقائق جميع ما نعتقده حقائق الاشياء فلا مجال

لثبوتها لغيرها لان غيرها ما ليس بموجود والموجود لا يثبت للمعدوم فالصواب ترك قوله ولغيرها وان اجيب
عنه بان الضمير في قوله ولغيرها ليس راجعا الى جميع الحقايق بل لبعضها فيجوز ان يكون الغير حقيقة موجودا ايضا فنقول
في يتناول تقدير الثبوت التصديق بثبوت الاحوال لها لانه اذا ثبت بعض الحقايق لبعض يصدق ان الحقيقة ثبتت
لشيء وان شيئا ثبت للحقيقة فالصواب في ان يزيد قوله وثبوت الغير لها **قوله** لو سلم فالعلم بالعلم غير لازم يعني
لا نم اولا بان حقايق الاشياء ثابتة هو التصديق لم لا يجوز ان يكون على سبيل التخييل او الشك او الوهم ولو سلم فالمراد
العلم بها العلم بتصديقها او المراد من متحقق معلوم فالمعنى والعلم بها معلوم لك واللازم من الاول انما هو نفس التصديق ولو
سلم ان العلم بالعلم لازم او ليس المراد من الذي يتلوه العلم بالعلم لكن فيه فائدة هي التاكيد في البداهة يعني ان الحكم الاول
بديهي بناء على ان المراد من الحقايق المشاهدات فقط والثاني يؤكده **قوله** وفيه ان عادة المصنف نقض اجمالا بالتخلف على
قوله فان ابقاء الحكم بلا دليل دال على بداهته لان ذلك القول اثبات للسند ويرد عليه انه بعد تسليم عدم انفهام كون
الاول بديهيا يكون الثاني تاسيسا ببيان بداهته او تاكيدا ببيان معلوميته مطلقا اذ التحقق اعم من ان يكون
بالبداهة او بالدليل القطعي **قال** الشارح للقطع بانه لا علم بجميع الحقايق حاصل الاستدلال انه لو كان المراد العلم
بنفس الحقايق لزم العلم بجميع الحقايق والتالي باطل والملزوم مثله واذا كان الملزوم باطلا فالمراد بالعلم العلم
بثبوتها لكن الملزوم باطل بالبداهة فثبت ان المراد بالعلم العلم بثبوتها وهو المدعى ثم ان الترديد الاول مما ذكره
الخيالي منع للملازمة الاولى فقوله لا يقال ايضا معناه ان ذلك غير لازم وقوله وانه غير مراد سنده والترديد الثاني
منع لبطلان التالي وقوله فان قولنا سنده وقوله وقد سبق سند اخر لذلك المنع وقوله نحن نقيد العلم بكونه
بالكنه اختيار للشق الاول وابطال لسند منع الملازمة وهو قوله لانه غير مراد في يصح الملازمة يعني لزوم العلم بجميع
المعلومات تفصيلا لان العلم بالكنه انما هو العلم التفصيلي اذ لا يجوز العلم بجميع الاشياء بالكنه اجمالا لان كنه كل شيء بخصوص
به نعم يجوز ان يعلم اجمالا بعض الاشياء المتعددة ببعض اجزاء الكنه لا بتمامه والمراد الثاني وقول المحشي قلنا
لا يقال تسليم العلم بالوجه ان منع للملازمة ثانيا وحاصله ان تسليم العلم بجميع الاشياء اجمالا بالوجه يستلزم تسليم
العلم بها اجمالا بالكنه لان الوجه كنه ايضا فامكن العلم بجميع الاشياء اجمالا بالكنه فلا يلزم من تقييد العلم بالكنه
العلم بجميع الاشياء تفصيلا اذ يجوز ان يكون الكنه وجها اجماليا شاملا للجميع ومنشاء هذا السؤال كون العلم
بجميع الاشياء بالكنه محتملا لان يكون الكنه كنها في نفسها او كنها للاشياء او اعم مع ان المراد الثاني كما هو المتبادر
كما اجاب عنه بقوله لانا نقول وحاصله انا نقول الكلام في العلم بجميع الحقايق بكنهها وفي الصورة المذكورة ليس
المعلوم من الكنه الا كنه ذلك الوجه وليس ذلك كنها للحقايق بل كنه في ذاته فقط والمراد من العلم بجميع الحقايق بالكنه
كون الكنه كنها لجميع الحقايق ويمكن ان يكون ذلك السؤال منعا لبطلان التالي وحاصله ان تسليم العلم بالوجه يعني ان

تسليم

تسليم كون الوجه معلوما يستلزم تسليم العلم بالكنه فحصل لنا العلم التفصيلي بالكنه فنقول للقطع بانه لا علم بجميع الحقايق
مسلم على تقدير كون المراد من العلم العلم بالكنه لكن هذا السؤال مبني على الذهول عن كون المراد من الحقايق جميع
الحقايق مع ان لفظ الجميع مذكور في كلام الناقض فلذلك اجاب بان الكلام في العلم بجميع الحقايق وفي الصورة المذكورة
حصل العلم التفصيلي بالكنه لبعض الحقايق وهو الوجه ومبنى على حمل قوله للقطع بانه لا علم بجميع الحقايق على السلب
الكلي فمنعه باثبات الايجاب الجزئي مع انه رفع للايجاب الكلي **قوله** فيجب تقدير الثبوت بل لا يجوز تقدير الثبوت ايضا
بعد تسليم وجود التقييد في عبارة المصنف والجواب عنهما ان المراد من تسليم التقييد في عبارة المصنف ليس تسليم وجوده
ولا تسليم وجوده بالفعل بل تسليم كون التقييد جزءا من معنى العلم بحسب الحقيقة اذا كان بمعنى التصور بان يتعلق
بالتصور فترك القيد عبارة عن تجريده معناه وتقدير الثبوت صرفه عن معنى التصور وجعله بمعنى التصديق بجعل
متعلقه من التصديق وكل منهما لا ينافي تسليم كون القيد جزءا من معناه الحقيقي اذا كان بمعنى التصور لعل وجه التامل
هذا **قوله** اي من هذا الوجه الذي ذكره الشارح اي لا وجه للعدول عن الظاهر لاجل هذا الوجه الذي ذكره الشارح نقلا
عن البعض وهو قوله للقطع بانه لا علم اه واما من الوجه الذي اي لاجل الوجه الذي ذكرناه انفا وهو قوله فالرد عليهم
انما يحصل باثبات الثبوت اه فالعدول عن الظاهر الى تقدير الثبوت موجه اما ما في المحشي قول الخيالي هكذا الان في قول
الخيالي لا وجه للعدول لنفي الجنس فيفهم من ظاهره ان لا وجه له اصلا بالنظر الى كل ما يزعم انه دليل للعدول مع ان الامر ليس
كذلك فتقييد الكلام لئلا يتوهم نفي الجنس **قال** الشارح فان منهم من ينكر حقايق الاشياء اي نفسها اي قالوا لا حقيقة
اصلا والحكم بان الحقيقة ثابتة في نفس الامر او في الخارج او في الذهن انما يتصور بعد الاعتراف بالحقيقة والحاصل انهم
ينكرون ثبوت الحقايق في نفس الامر والخارج والاعتقاد واما العندية فهم ينكرون ثبوتها في نفس الامر والخارج دون ثبوتها
لما ثبوتها في الاعتقاد **قوله** باطلا بحسب الظاهر وجه البطلان ان عنوان الموضوع في يدل على وجوده وهو ينافي
عنوان المحمول **قوله** بحسب الاعتقاد او الظن اي اعتقاد ما عدا السوفسطائية وظنه فيكون معنى القضية ان ما
اعتقدتم او ظننتم حقايق الاشياء فهو اوهام وخيالات اذ لو اريد اعتقاد السوفسطائية لم يكن للتاويل فائدة
قال الشارح انها تابعة للاعتقادات يرد عليهم ان الاعتقاد حقيقة من الحقايق فلو لم يكن تابعا للاعتقاد فقد
ثبت شيء في نفس الامر والا يلزم ان يكون الشيء تابعا لنفسه **قال** الشارح ان يتحقق نفي الاشياء اي انتفاء الاشياء
على انه مصدر المجهول فنقيض الثبوت واما النفي من المعلوم فنقيض الاثبات بل عدم النفي والاثبات ضده اذ يجوز
ارتفاعهما بان يسكت الا ان يجعل معنى عدم تحقق النفي عدم مطابقته الواقع وذلك بان لا يكون في الواقع انتفاء فيلزم
من عدم تحققه الثبوت في انه نقيض الانتفاء اللازم لعدم تحقق النفي **قال** الشارح فقد ثبت بناء التانيث في بعض النسخ
فالضمير راجع الى الاشياء وفيه ان نفي الاشياء سلب كلي ونقيضه الموجبة الجزئية لا الكلية ويجوز ان يتحقق الموجبة الجزئية

فى ضمن فرد واحد وفى بعض النسخ بلا تاء فالعقيد راجع الى بعض الاشياء قال الخيالى وقد يتوهم ان انكارهم اه اما دفع للايراد
بان عدم ارتفاع النقيضين من جملة المخيلات ولما كان لهم ح ان يختاروا الشق الثانى وجه الالزام واما ايراد ثاقوله
فوله يرد عليه ان عدم ارتفاع على ان يكون اعتراضا منه على ما ذكره الشارح قوله مع انه يمكن ان يناقش فى ان الحكم
تصديق قال بعض الفضلاء بان يقال لا نسلم ان الحكم تصديق لجواز ان يكون الحكم نسبة حكمية او خطاب اسنح
كما سبق وفيه ان النفى يرادف الانتزاع وانه ليس خطاب اسنح ولا النسبة الحكمية هينا فكيف يجوز الامران المذكوران فى
الحكم الذى كان محمولا على النفى الا ان يقال كبرى الشكل الاول يلزم ان تكون كلية فالمنع على الكلية وفيه ان الحكم لو حمل على ادراك
وقوع النسبة بقرينة حمله على النفى تكون الكلية بالنظر الى افراد هذا المعنى فلا يرد الاحتمالان المذكوران ثم يرد النفى
ح بانه يجوز ان يبنى الكلام على مذهب المتاخرين من المنطقيين فيكون الحكم جزءا من التصديق لا نفس التصديق قوله
وان التصديق علم بانه لا غم ذلك لان التصديق يفسر فى المشهور بادعان النسبة وهو انفعال وفى العلم ثلاث مذاهب
الصورة الحاصلة وقبول الذهن لها من المبدأ الفياض والاضافة المخصوصة بين العالم والمعلوم وعلى الاول فهو
من مقولة الكيف وعلى الثانى فمن مقولة الانفعال وعلى الثالث فمن مقولة الاضافة فعلى المذهب الاول والثالث لا يكون
التصديق علما بحسب الظاهر قوله بل فى ان الحكم علم مطلقا لجواز ان يكون نسبة حكمية او خطاب اسنح كما سبق قوله
امتناع ارتفاع النقيضين اقول لا تناقض بين النفى والثبوت بل بين الانتفاء والثبوت الا ان يجعل النفى بمعنى الانتفاء
لكن ينافيه قول الخيالى فى التوجيه بان النفى حكم والحكم تصديق لانه اذا كان النفى حكما والحكم تصديقا يكون النفى تصديقا
يقتضى انتاج الشكل الاول والانتفاء من قبيل المصدق الا ان يمنع كون الحكم تصديقا كما فى القول السابق والحاصل ان المذكور
فى هذا القول من الحكم بان النفى نقيض الثبوت يتوقف على جعل النفى بمعنى الانتفاء وهو يتوقف على منع ما ذكره الخيالى
وهو مذكور فى الحاشية فلذا قدمه مع ان محل التاخير هذا القول قال الخيالى الا ان يقال ترديد الالزام اه حاصله ان اختيار
الشق الثانى اختيار لوجود النفى فى الخارج فتوهم قصر الانكار على حقايق الموجودات لا يفيد شيئا قوله وهو ترديد
لكون انكارهم مقصورا على حقايق الموجودات يوهم ان الغرض من قول القائل ترديد الالزام فى التحقق وهو بمعنى
الوجود بيان القرينة لكون انكارهم مقصورا على حقايق الموجودات وليس كذلك اذ هذا من جانب الاشاعرة
والانكار من العنادية بل الغرض منه توجيه للالزام بحيث لا يرد عليه الكلام وانه يدعو الى دار السلام بل لا معنى لكون
كلام طائفة قرينة لمراد طائفة اخرى من كلامهم الا ان يقال ان القرينة هى كون التحقق بمعنى الوجود لا كون ترديد
الالزام فيه وجه كونه قرينة ان اطلاق الحقيقة باعتبار التحقق كما سبق وهو بمعنى الوجود فالحقيقة لا يتصور فى
العدميات وعنوان قضاياهم فى الانكار هو الحقايق لا الماهيات وانا لم يجعل هذا دليلا على قصر انكارهم على حقايق
الموجودات لجواز ان يبنى كلامهم على ترادف الحقيقة والماهية قوله ولا يخفى مناسبة التمثيل بالاحول والصفراوى بهذا

المعنى

المعنى فى بعض الافاضل قوله قد يغلط حينا كثيرا بقوله اى يقع من بعض الاشخاص نادرا لكن بعد وقوعه منه يمتد زمانا
كثيرا انتهى فمع هذا لا يناسب التمثيل بالاحول لان المراد منه بقصد الحول تكلفا واما الاحول الفطرى فلا يرى الواحد
اثنين لاعتياده بالوقوف على الصواب عما فى بعض الحواشى اذ لا معنى لامتداد غلط من يقصد الحول اذ تكلف الحول
لا يمتد فضلا عن الغلط ولو تكلف وفسر قوله حينا كثيرا بانه يقع من بعض الاشخاص فى الزمان الكثير يعنى ان الحق فى الزمان
الكثير لا يغلط الا قليلا لناسب التمثيل اذ لا يلزم من ظرفية الزمان الكثير للغلط وجود الغلط فى جميع اجزاء ذلك الزمان
كما يقال فلان زاهد يأكل طول ايامه شيئا قليلا وامثال هذا اكثر من ان يحصى والاصل فى ذلك ان ظرفية شئ لشئ لا يوجب
ان يستغل جميع اجزاء الظرف بذلك المظروف قوله اى شيئا واحدا يكون سببا للغلط فى كل الحكم ان لعل فائدة التقييد
دفع ما يتوهم من كون عموم السبب بالنسبة الى المسبب اى ان يكون عاما من المسبب مع ان ذلك باطل اذ الملزوم لا يكون
اعم من اللازم بل الامر بالعكس ووجه الدفع ان العموم هينا بمعنى شمول الواضح لا العموم المنطقى قوله بضم الفاء
المعجمة والثاء الموحدة الساكنة والعين المهملة بمعنى الزمام وفيه استعارة مكنية حيث شبه الاوهام القاصرة بالحيوانات
التى تقاد بالازمة واثبت لها الازمة استعارة تخييلية والجذب ترشيح قال الخيالى وان صح ذكره فى تعريف العلم
لعمومه اى لعموم الذكر بالضم مثل الظن والجهل فيكون المذكور بمعنى المتعقل مطلقا لا بمعنى المعلوم فلا يلزم الدور من جعل الذكر
من الذكر بالضم ثم ان الظن والجهل يخرج من قيد التجلى على الانكشاف التام ولعل فيما ذكره مدد الصلاح الدين حيث قال ولو
اخذنا الذكر بالضم لم يحتج الا هذا التأويل لكنه بمعنى المعلوم فذكره فى تعريف العلم تكلفا انتهى اقول المراد من التاويل تاويل الذكر
بامكانه فاذا كان المذكور من الذكر بالكسر يحتاج الى التاويل اذ لا يلزم ان يكون كل معلوم مذكورا باللسان بالفعل واما اذا كان من الذكر
بالضم فلا يحتاج اليه اذ كل معلوم متعقل البتة والمراد من التكلف التكلف لدفع الدور مثل ان يحمل التعريف على التعريف اللفظى
لا الحقيقى ولا يضر فيه توقف المعرف على المعرف اذ التعريف اللفظى ما يكون المقصود منه تعيين مفهوم اللفظ من بين المفهومات الحاصلة
للسامع فكان الحاصل التصديق بان هذا اللفظ موضوع لذلك المفهوم لكن اذا اريد تعريف لفظ بهذا الطريق فحقه ان يكون بلفظ
مرادف للموقف وهينا ليس تعريف العلم بلفظ اشهر مرادف له بل موضوعا تفصيليا فلذلك كان حمله على التعريف اللفظى تكلفا قوله
لتوهم اختصاصه اى اختصاص العلم بالقلب اى بادراك القلب فاذا اختص بالقلب لم يشمل ادراك الحواس ووجه التوهم ان المفهوم
من ظاهر كلامهم ان المدرك للمحسوسات ليس الا الحواس وانما قال التوهم ولم يقل للزم لان التحقيق ان المدرك للكل هو العقل وانما الحواس
آلات له قوله ولا يمكن الفرق فى ادراك الحس بين البهايم وغيرها بان يحكم بان ادراك البهايم لم يبلغ الى حد التجلى و
بخلاف احساس الانسان فيخرج من قيد التجلى اذ التجارب شاهدة بان احساس البهايم اشد من احساس الانسان قوله وجعل
الاحساس من العقلاء على ما يشعر به كلام من يعنى جعله لذلك بتخصيص كلمة من للعقلاء فلا يدخل فى التعريف احساس البهايم
غير مفيد لانه يرجع الى مجرد تحكم واصطلاح يعنى ح يخرج احساس البهايم من التعريف لكن يرد سؤال التحكم فى جعل احساس

العقلاء وعلما دون احساس البهايم اذ لابد من الفرق ليظهر به وجه كون احساس العقلاء علما دون احساس البهايم قوله
وقيل المراد بما هو آلة الحواس ادراك العقل بالحواس اه لا فائدة فيه بعد كون التعريف شاملا لاحساس الحيوانات فالاولى
تخصيص التعريف بجعل المذكور مشتقا من الذكر بالضم او بجعله من الذكر بالكسر لكن بجعل الموصول في لفظ المذكور عبارة عن المعقول
اذ اللام في الصفة بمعنى الذي قال الخيالي اي نقيض التمييز كما هو الظاهر من العبارة اذ قوله لا يحتمل النقيض صفة التمييز والاحتمال
ح بمعنى جواز الاتصاف فيكون صفة المتعلق حقيقة ويحتمل ان يراد نقيض المتعلق فعدم الاحتمال صفة التمييز حقيقة لان بمعنى
ان لا يكون سببا لنقيض المتعلق وليس صفة المتعلق في الحقيقة لانه لا معنى لاحتمال الشيء لنقيضه والا لكان الاحتمال وصف التمييز اذا اريد
من النقيض نقيض التمييز كما ذكره الخيالي فيبطل قوله والاحتمال المتعلق وانما وصف به اه واما كون المراد من النقيض نقيض
الصفة فاذا اريد منها نفس الصورة فلا وجه اذ بعضها تصديق وله نقيض فيخرج ما عدا اليقين واما اذا اريد منها
التعلق بين العالم والمعلوم او انتقاش الذهن فلا وجه له اذ كل منهما امر تصوري لا نقيض له فيلزم ان يدخل الشك
والوهم واعتقاد المخطي في التعريف قال الخيالي وانما وصف به التمييز مجازا اذ لا معنى لاحتمال الشيء لنقيض نفسه
كما سبق بل ينافيه ويدفعه حمل عدم الاحتمال على معنى المنافاة والاولى ليصح كونه صفة التمييز حقيقة اذ ليس صفة المتعلق
حقيقة لانه اريد من النقيض نقيض المتعلق ولا معنى لاحتمال الشيء لنقيض نفسه اذ حاصله سلب الشيء عن نفسه
ولهذا جعل الخيالي وصف التمييز بعدم احتمال النقيض مجازا حين حمل النقيض على نقيض التمييز فلا معنى لما يجيء من المحشي
قال احمد في اض هذا القول لكن في وصف التمييز بمعنى التعلق بعدم احتمال النقيض تجوز ايضا نعم لو كان المجاز الكائن في حمل
عدم الاحتمال على هذا المعنى لان التوصيف المذكور قوله وتجويز وقوع الطرف المخالف عطف على قوله احتمال النقيض اه
قوله حالا ومآلا لا يخرج الوهم والظن اه اذ في الثلثة الاول تجويز الطرف المخالف حالا وفي الرابع مآلا كما قال في شرح المواقف
وكذا خرج الجهل المركب لاحتمال ان يطلع في المستقبل صاحبه على ما في الواقع فيزول عنه ما حكم به من الايجاب والسلب
النقيض وقال ايضا وكذا خرج التقليد لانه يزول بالتشكيك فعلى هذا كان الانسب للمحشي ان يذكر التقليد بل التخييل
ايضا قوله لكن في وصف التمييز بمعنى التعلق اه قد عرفت ما فيه فلا تغفل قوله وقوعها او لا وقوعها بدل من النسبة
وفيه نظر من وجوه الاول ان النسبة عند القدماء هي النسبة التامة الخبرية الايجابية في الموجبة او السلبية في السالبة
وقد يعبر عنها بوقوع المحمول للموضوع او لا وقوعه واضافة الوقوع هنا الى النسبة ينبئ عن ان يكون عندهم نسبتان
والثاني ان الوقوع عند القدماء صفة المحمول لا النسبة والثالث انه على تقدير تسليم النسبتين يكون متعلق النفي والاثبات
وقوع النسبة او لا وقوعها لا نفس النسبة التي هي مورد الوقوع فيلزم ان يكون البدل بدل الغلط وهو لا يوجد في كلام الفصحاء
ويندفع الكل بان يجعل اضافة الوقوع الى الضمير للبيان قوله او المجموع المركب من الطرفين اه فيه ان متعلق الايقاع والانتزاع
الوقوع واللاوقوع بالاتفاق بين القدماء والامام لكن الايقاع والانتزاع عين التصديق عند القدماء وجزء التصديق عند

الامام

الامام اذ لا خلاف في ان المراد بهما ادراك الوقوع واللاوقوع فالصواب ان يقال ان كان المراد بالنفي والاثبات الايقاع و
الانتزاع فكونهما موجبي صفة العلم في التصديق مسلم على مذهب القدماء لكن كون متعلقهما كذلك غير مسلم واما على مذهب الامام
فكونهما موجبي صفة العلم في التصديق غير مسلم ايضا لان التصديق عنده عبارة عن الادراكات الاربع فيكون الموجب المجموع
لا الايقاع والانتزاع فقط ولو حمل الطرفان في كلام الخيالي على طرفي النسبة وهما الوقوع واللاوقوع وحمل الكلام على مذهب
القدماء لاندفع الاشكال لكنه خلاف الظاهر قوله وان كان المراد بهما الوقوع واللاوقوع اي وقوع النسبة او لا وقوعها على
مذهب الامام او النسبة السلبية او الايجابية هذا على مذهب القدماء وان كان المراد من الثانيين النسبة بين بين بناء على
انها من حيث هي مورد الايجاب مغايرة لنفسها من حيث انها مورد السلب كما حمل عليه بعض الافاضل فينبغي ان يراد
من الوقوع واللاوقوع اعم من وقوع النسبة ولا وقوعها ومن وقوع المحمول ولا وقوعه ليناسب المذهبين قوله لكنهما
ليسا بموجبي صفة العلم ولو سلم فليس متعلق الوقوع واللاوقوع عند الامام الطرفين بل النسبة بين بين قوله
فيه تصريح بان المراد بالاثبات والنفي اه ليت شعري من اين ذلك التصريح اذ ليس المفهوم منه الا كون الحكم موجب العلم والحكم
كما يجيء بمعنى الايقاع والانتزاع يجيء بمعنى الوقوع واللاوقوع ايضا كما سبق قال الخيالي اي لتمييزها الذي هو الصورة والمراد ايضا
ان يجعل التصور بمعنى الصورة فيكون هي التمييز ويكون المراد من صدق عليها صدقه على صفة توجيها قوله صفة المتعلقة
الا قوله نقيض الصفة لا التمييز فيكون المراد من الصفة التصور على ما يقتضيه السوق وهو اما التعلق بين العالم و
المعلوم او انتقاش الذهن وعلى التقديرين وصفه بالاحتمال مجازا اذ لا معنى لاحتمال الشيء لنقيضه والامكان وصف التمييز
بالاحتمال مجازا اذا اريد من النقيض نقيض التمييز كما قال الخيالي سابقا فالاحتمال في الحقيقة لمتعلقه الذي هو الصورة الحسية
او الذهنية او الماهية المتصورة او الطرفان وعلى هذا لا يدخل في تعريف العلم شيء من افراده اذ ما من صفة الا ويحتمل ان لا
يتعلق بمتعلقه اذ نقيض تلك الصفة عدم التعلق او عدم الانتقاش وان اخذ المتعلق من حيث هو متعلق يدخل في التعريف
الشك والوهم فليتأمل قوله اذ التصورات صفات لا نقائض لها على انه لقول انها لا نقائض قوله ان البناء على ان
لا نقيض لتمييزها قال بعض الافاضل لعل هذا سهو من قلم الناسخ اذ الحق صحة البناء على ان لا نقيض للتصورات الا على
لا نقيض لتمييزها اذ الجواب المذكور ليس الا تصحيح قول الشارح بناء على انه لا تناقض لها انتهى اقول هذا انما يكون سهوا
اذا اريد من البناء البناء المذكور في الشرح واما اذا اريد انه يلزم البناء على ان لا نقيض للتمييز فلا يكون سهوا قال
الخيالي انما هو في المتصور بالكنه اذ الشيء لا يحتمل كنهه عنه قال الخيالي لان في المتصور بالوجه ان اريد السلب الكلي فغير
صحيح اذ الوجه الذي لا يتصف الشيء بنقيضه اصلا لا يحتمل الشيء ان يتصور بنقيضه كالضاحك بالقوة واللاضاحك
بالقوة فالانسان المتصور بالاول لا يحتمل ان يتصور بالثاني وان اريد رفع الايجاب الكلي او السلب الجزئي فلا يصح الحصر في قوله انما هو
في المتصور بالكنه بل الصواب ح ان يقول انما هو في المتصور بالكنه وبعض المتصور بالوجه قوله يعني ان الشمول الخ

افاد عدة اشياء الاول ان الواقع ظرف للبناء وعدم النقيض فالظرف في العبارة واقع على سبيل التنازع والثاني
ان كونهما واقعيا على الزعم والثالث ان عدم المنافات بين البنائين اذ الكلام فيه لا بين البناء ووجود المبني
والرابع ان التقدير مبني البناء الثاني لا ظرف وجود المبني والمحشي الخيالي افاد الاول دون البواقي ولو قدر قولنا
على زعمهم بعد قوله في الواقع واريد من المبني في قوله وجود المبني المبني من حيث هو المبني لكون المنافاة لمنافاتا
للبناء عليه وظرفية التقدير له ظرفية للبناء عليه لافاد البواقي ايضا قوله مع ان الشمول بناء على ان كل متصور
لا يحتمل غير صورته الحاصلة ليس على تقدير عدم النقيض ان اريد به الاعتراض على قول الخيالي لا ينافي وجود
مبني اضل في التقدير حيث فسر بقوله لا ينافي بناؤه على شيء اخر على تقدير فرض النقيض فيكون مورد السؤال
قوله على تقدير فرض النقيض فالصواب في ان يقول في الاعتراض ليس على تقدير فرض النقيض بترك العدم وان اريد
الاعتراض على قول الخيالي على ان بناء شيء على شيء اخر حيث فسر على بتسليم عدم احتمال المتصور غير صورته الحاصلة
وفسر بناء شيء على شيء بان الشمول للتصورات مبني على عدم النقيض فيكون معنى قول المحشي قال احمد
بناء على ان كل متصور على تسليم ان كل متصور ويكون معنى قوله ليس على تقدير عدم فرض النقيض ليس مبنيا على
عدم النقيض فيفيد ان الواقع في التعريف نفي احتمال النقيض وهو لا يصح ان تكون بانعدام النقيض وان يكون بانعدام
الاحتمال مع وجود النقيض ولما كان تعريف العلم مبنيا على مذهب المتكلمين وكان في زعمهم ان نقيض التصورات
منعدم كان مبني صدق التعريف على التصورات انعدام النقيض على زعمهم لا مطلقا وصرح قول بعضهم عطف على
قوله عرفوا **قوله** فلا يرد ما يتوهم تفريع على قوله فبهذا الاعتبار هما ضدان متناقضان وحاصل الايراد ان
قول الخيالي اذ لا تمانع في التصورات بدون اعتبار النسبة يقتضي ان يوجد التمانع بين التصورات مع اعتبار النسبة
والمقتضي بالفتح باطل لانه اذا اعتبرت النسبة يكون من قبيل التصديقات لا التصورات والمقتضي بالكسر
مثله فما ذكره المورد هو دليل بطلان التالي والجواب منع عليه **قوله** لا يصدق على نقيض السلب ان نقيض الايجاب
لا رفع **قوله** يقتضي ان يكون رفع الضاحك عن شيء وجه الاقتضاء ان الضمير المجرور في رفعه عن شيء راجع الى
الشيء السابق وهو يقتضي ان لا يكون المراد من الشيء السابق ما يعم الاثبات للشيء الذي كان صلة الرفع في المحمول والاوجه
لقوله او رفعه عن شيء اذ رفع الاثبات لشيء ليس رفعه عن ذلك الشيء اذ الشيء جزء المرفوع بل رفعه في نفسه كرفع قيام
الاب في نفسه او رفعه عن الشيء الاخر الذي ليس جزءا من المرفوع كرفع قيام الاب عن زيد والحاصل انه لا يمكن ان يراد من المرفوع
الاثبات للشيء الذي كان صلة للمرفوع في قولهم رفعه عن شيء فالمراد منه اعم من ان لا يكون اثباتا للشيء او يكون اثباتا للشيء
الذي لم يكن صلة للمرفوع اعني المرفوع عنه فظهر لك من هذا التحقيق ان الاولى ان يقول المحشي يقتضي ان يكون رفع الضاحك عن شيء
مثلا نقيض ثبوت الضاحك في نفسه او اثباته لشيء غير الشيء الذي كان صلة للرفع مع انه ليس كذلك وفي كلامه نوع ايهام الا ان هذا

الاولى ان

الاباحيث قال بل هو نقيض اثبات الضاحك لذلك الشيء ولم يقل اثبات الضاحك لشيء فتأمل فانه اقوم قيلا
فلا تبتغ من دون الحق سبيلا **قوله** فحق العبارة ان يقول رفع كل شيء اه فبتبديل القضية يندفع السؤال
الاول اذ يجوز ان يكون محمول الموجبة الكلية اعم من موضوعه فيجوز ان لا يكون بعض النقيض رفعا بل ايجابا
ولا يكون موضوعه اعم من محموله فاذا كان النقيض موضوعا لا يكون اعم من الرفع واما اندفاع السؤال الثاني
فبترك التعميم المذكور في كلام الخيالي واعلم ان الخيالي لو قال في التعميم هكذا سواء كان رفع ذلك الشيء رفع شيء
في نفسه او رفع شيء عن شيء لم يرد السؤال الثاني فتدبر **قوله** سواء كان ذلك الشيء الاثبات للغير او لا فيكون
رفع الاول الرفع عن الغير لا رفع الاول عن الغير ورفع الثاني رفع شيء في ذاته **قوله** اللهم ان لا يدفع السؤال الاول
فقط اذ مدار الثاني التعميم المذكور كيف ما كانت القضية **قال** الخيالي لا يقال الحركات من الاعراض النسبية اه
اعلم ان المقولات التي هي اجناس عالية للممكنات عشرة واحدة منها الجوهر وتسع منها عرض ثم ان سبعا من اقسام
العرض نسبي واثنين منها غير نسبي اما النسبي فهو الاين والمتى والاضافة والملك والوضع والفعل
والانفعال واما غير النسبي فهو الكم والكيف ثم ان في الاعراض النسبية امرين احدهما النسبة والثاني الهيئة
الحاصلة للشيء بسبب تلك النسبة كحصول الجسم في المكان مثلا نسبة بينه وبين المكان بها تعرض للجسم
هيئة وهكذا في البواقي ثم انها اضطربت مقالتهم في ان الاعراض النسبية التي هي المقولات السبع اهي تلك
النسبة ام الهيئات العارضة للشيء بواسطة تلك النسبة فبعضهم ذهب الى الاول وبعضهم الى الثاني ثم ان
الحركة عند المتكلمين حصول الجسم في انين في مكانين والمراد هي الهيئة الحاصلة من الحصول والحصول هو نفس النسبة
فالحركة من مقولة الاين كما صرح به صلاح الدين الرومي والنسبة غير محسوسة والهيئة محسوسة فمنشأ السؤال
اما اطلاق المقولات السبع على نفس النسبة او ظاهر تعريف الحركة بالنسبة وهي الحصول والكون وحاصل الجواب
ان الحركة عبارة عن الهيئة الحاصلة بالنسبة لا نفس النسبة **قوله** لكنهما متلازمان تأمل وجه التلازم ان المحس
قد حكم على كل حاسة بانها يدرك ما وضعت هي له بها لا بغيرها فلو ادرك بحاسة ما يدرك بالحاسة الاخرى
الحكم على الحاسة الاخرى بانها يدرك بها ما وضعت هي له بها لا بغيرها مع انه صرح بهذا الحكم على كل حاسة والحاصل
ان الملازمة بينهما في نفسهما بل بخصوص المادة والمحل اعني الحكم الكلي لعل وجه التأمل هذا **قوله** اعم من ان يكون
اخبارا او انشائيا فان قلت كيف عمم مع ان الانشاء لا يتصف بالصدق والكذب قلت لان هذا القيد بمنزلة
الجنس واما الانشاء فهو يخرج بقوله يكون لنسبته خارج اذ ليس لنسبة الانشاء خارج كما صرح به في التلخيص
قوله والمثبت بالعلم العلم بتواتره وان اريد به الالزام فيكفي ان يقال والمثبت بالعلم تواتره وان اريد التحقيق
فالواجب ان يقال المثبت بالعلم العلم بتواتره تأمل **قال** الشارح واما خبر النصارى به جواب معارضة

للدعوى الكلية وهي ان كل متواتر موجب للعلم حاصل المعارضة ان ضبطها متواتر وهو لا يوجب العلم ينتج من الشكل
الثالث بعكس صغراه الشخصية الى الجزئية ان بعض المتواتر لا يوجب العلم وهذه النتيجة نقيض المدعى الكلية
واما قوله فان قيل ان فهو معارضة لها باثبات الاخص من نقيضها اذ حاصله ان كل متواتر حاصل من خبر الظن
الى الظن ولا شيء مما هو كذلك بموجب للعلم ينتج انه لا شيء من المتواتر بموجب للعلم ولا يخفى ان هذه السالبة الكلية
التي هي النتيجة اخص من السالبة الجزئية التي هي نقيض المدعى الموجبة الكلية وكذا قوله وايضا جواز كذب كل واحد
حاصله ان كل متواتر مركب من جائز الكذب ولا شيء مما هو كذلك بموجب للعلم **قوله** وان كان الاول اي كون
الخبر المقيد بمعنى الاخبار اظهر لعل وجهه ما سيجيء من قوله لكن الحق ان الخبر بمعنى الاخبار جزما لكن ذلك يقتضي كونه صوابا
لا اظهر ويمكن ان يكون وجه اظهريته انسبيته لسابقه فعطف الانسب عليه عطف العلة على المعلول **قوله**
اذ لا حاجة الى جعل الخبر بمعنى الاخبار وكذا الى جعل اضافة الى المفعول ولم يذكره لان كون اضافته الى المفعول متوقف
على كونه بمعنى الاخبار وانتفاء الموقوف عليه يوجب انتفاء الموقوف **قوله** هذا اي كون علة عدم الاحتياج
الى التمحل عدم الاحتياج الى جعل الخبر بمعنى الاخبار فلا تغفل هو الظاهر من تقرير المحشي حيث فرع الاحتياج الى
التمحل على كون الخبر بمعنى الاخبار وكون اضافته بمعنى المفعول وقد ثبت ان علة عدم الشيء انتفاء علة وجوده
وانما قال الظاهر ولم يقل هو المعلوم لان علة الاحتياج الى التمحل مجموع الامرين والكل ينتفي بانتفاء احد اجزائه ايضا
(وهو كون اضافته الى المفعول)
فيجوز ان يكون المنتفي هنا الجزء الاخير فقط وان كان الظاهر انتفاء المجموع **قوله** يستلزم انتفاء اللزوم تامل
وفيه ان اللزوم هو المتنازع فيه فلا يصح الالزام **قوله** وفيه انه لا يصلح فذلكة اي خلاصة ومحصلا للتفصيل اي
الاجمال بعد التفصيل **قال** الخيالي والتحقيق ان اجتماع ان يعني ان افادة اجتماع الظنون القطع امر ثابت في
التحقيق ونفس الامر وان ذكر في الجواب على طريق الجواز لكفايته في الالزام لان الجواب منع **قوله** نقل عنه انه اورد
على ظاهر التعريف منشأ الايراد تبادر كون التبليغ الى المبعوث اليهم جميعا فاعتبر كون التبليغ الى غير المبعوث
اليهم او الى بعض المبعوث اليهم خلاف المتبادر فالمراد من ظاهر التعريف هو المتبادر المذكور **قوله** ليس بالنسبة
الى من بلغ اليهم الاول وهم الذين بعث اليهم الثاني بل الى غيرهم وهم غير المبعوث اليهم فالمراد من الاخرين الاخرين
(نفصل بجملة الاخرين)
ممن بعث اليهم **قوله** وفيه ان المبعوث اليهم الثاني هذا اعتراض على جواب الخيالي وحاصله ان الواقع ان كان الاحتمال الاول
فلا ورود للسؤال فلا معنى لهذا الجواب ولا حاجة اليه وان كان الاحتمال الثاني فالجواب باطل اعني سنده لانه اثبات فعل الا فائدة في
حكمه وهو غير جائز وان كان الاحتمال الثالث فجوابك ليس على ما ينبغي اذ اللائق في التعريف جعل التبليغ اعم
مما هو بالنسبة الى جميع المبعوث اليهم او الى بعضهم لا جعله اعم مما هو بالنسبة الى المبعوث اليهم او الى غيرهم كما فعله في جوابك
ويمكن الجواب باختيار الشق الثاني بانه لا يلزم من عدم العلم بالفائدة عدم الفائدة ولا يلزم ان يكون الفائدة معلوما لنا

بل يجوز ان يعلمها الله ... على انه ... ع ك

وباختيار ... عطف العلة على المعلول ... منه

وايضا يجوز ان يكون الفائدة التبليغ الى من بلغ اليهم ... الافادة ... ع ك

وباختيار الشق الثالث ايضا بان يقال مراد الخيالي في الجواب هو ما حكم بلياقته اذ يجوز ان يكون مراده من الاخرين اخرين
ممن بلغ اليهم من جملة المبعوث اليهم اي غير من بلغ اليهم حال كون المغاير والمغاير له من جملة المبعوث اليهم ويجوز ان يكون
مراده اخرين ممن بعث اليهم لكن الاخرين اعم من الاخرين الكلية او في الجملة فنقول البعث الى المجموع من حيث هو و
التبليغ الى جزئه والجزء غير الكل **قوله** فينبغي ان هذه اللياقة بالنسبة الى ما قال الخيالي في الجواب يعني ان ما ذكرته هو ما حكم به
(يعني ان مراد الخيالي في الجواب)
لتصحيح التعريف غير لائق واللائق هذا وانما لم يقل يجب لامكان تطبيق ما قاله الخيالي كما عرفت **قوله** الى من لم يبلغ اليهم
(اي الرسل ... الامة كلها)
سواء كان ذلك كل المبعوث اليهم او بعضهم قال بعض الافاضل يلزم عدم الفائدة في بالنسبة الى من بلغ اليهم ويمكن
(اي البعث)
ان يجاب بانه يجوز ان يكون البعث اليهم لفائدة الاطراد لوقوعهم في خلالهم مثلا والعمدة هو من لم يبلغ اليهم ولا يخفى
انه لا يمكن هذا الجواب في صورة كون البعث الى من بلغ اليهم فقط للتبليغ الى اخرين فلا تغفل **قوله** احدهما ان العطف
يدل على المغايرة ان قلت فعلى هذا الاوجه لجعل الاية مؤيدا لانه دال على المطلوب فالاولى ويدل عليه قوله تعالى
قلت له الوجهان الاول انه لا يدل على المطلوب بنفسه بل بمعونة من الخارج وفيه انه اذا نظر الى نفس مفهومه فلا تاييد
(المحتمل الاية مؤيدا)
ايضا وان اخذ مع المعاون الخارجي فهو دليل الثاني ان العطف يكفي فيه التغاير في الجملة ولو اعتباريا وان كان
(اي كما لا دلالة له على المطلوب)
الاصل والراجح التغاير الحقيقي **قوله** وثانيهما ان الحديث يدل اه فان قلت ما معنى كون الحديث دالا على ذلك وجها
وعلة لتاييد الاية عموم النبي قلت لعل ذلك لان الحديث يخصص احد احتمالات التغاير الذي يقتضيه العطف
(الامرين الذين يحتمل وجها)
في الاية وهو كون النبي اعم من الرسول اذ العكس والتباين محتمل ايضا والحاصل ان الامر الاول انتفاء احتمالات
التغاير سوى عموم النبي من الرسول بدليل عقلي وهو عدم القائل بها ولزوم عدم الاحتياج الى ذكر النبي والامر
الثاني انتفاؤها بدليل نقلي وهو الحديث فعطف قوله وقد دل الحديث على قوله ويؤيده عطف وجه التاييد على
المؤيد **قوله** ويجوز ان يجعل الحديث مؤيدا على حدة فلو قلت الحديث صريح في الدلالة على العموم المذكور اذ قد
(بحيث ... من نقل الحديث ... كل عدة)
وقع في بعض الروايات انه سئل النبي عم عن الانبياء فقال مائة الف واربع وعشرون الفا فقيل فكم الرسول
منهم قال ثلثمائة وثلثة عشر فالظاهر جعل الحديث دالا لا مؤيدا قلت هذا الحديث خبر الواحد وهو ان كان
قطعيا في مدلوله لكن لا يفيد الا الظن لكون ثبوته ظنيا فلا يفيد القطع كما سيجيء من الشارح في بحث النبوة **قوله**
ولم يشترط النزول عليه بل اكتفي بالكون معه وقوله اذ تكرر فصل ماض عطف على قوله لم يشترط قوله كالخصص
لان في الاول يشتركون في الكون معهم ويكون مدار رسالتهم ذلك وقوله فالتخصيص لنزول عليه هذا بلا قيد
الاولية جواب عن السؤال على عدم اشتراط النزول ومع قيد الاولية جواب عن السؤال على تكرر
النزول **قوله** لما اختص بعض الصحف ببعض الانبياء قال بعض الافاضل لا يخفى ان السؤال المذكور لا يتوجه
عدم اشتراط النزول عليه لان عدم اشتراط نزول لا يستلزم عدم نزول على احد فليكن نازلا على واحد ومختصا

ويكون مع كثير تأمل انتهى فيه ان عدم اشتراط النزول مسبوق بقوله يكتفي بالكون معه والسؤال بالنظر اليه فان السائل
لا اطلع على اشتراكهم في كون الكتاب معهم وكفاية ذلك في رسالتهم ولم يطلع على نزول على واحد منهم اذ لم يصح
به او اطلع على ذلك لكن لم يطلع على ان ذلك الواحد هو المخصص له فاعترض بانه بعد ذلك الاشتراك لا وجه
لتخصيص بعض الصحف ببعض النبي فكأن ذلك الفاضل نظر الى ان قوله لو لم يشترط النزول عليه لما يتفق
لاشتراك الرسل في بعض الصحف بوجه فلا معنى لطلب وجه التخصيص ببعض قوله بتكرر النزول جواب على تقرير
كون السؤال على اشتراط تكرر النزول وقوله او كائنا مع المتعدد جواب على تقدير كونه على عدم اشتراط
النزول اكتفاء بالكون معه ان قلت ان هذا الجواب مبني على ان يوجد صحف لم يخصص بنبي مع ان الحديث
خصص جميعه قلت هذا يصح الزاما على السائل وفق ما يفهم سؤاله من تقرير الخيالي حيث قال وتخصيص
بعض الصحف اذ يفهم منه ان السؤال بتخصيص البعض فالصواب ان يقال وتخصيص كل صحيفة بنبي ويمكن ان
يجعل اضافة البعض الى الصحف للاستغراق قوله اما الاول لانه لا فاعل غيره بناء على ان العبد كاسب لا فاعل
قوله واما الاول المعجزة شرطها ان سلمنا ان غيره فاعل ايضا بناء على اطلاق الفاعل على الكاسب لكن المعجزة
شرطها ان يكون فعله تعالى بدون كسب من العبد او ما يقوم مقام الفعل من الترك فالمراد من الامر في قوله
امر خارق للعادة هو فعل الله تعالى فلا يرد سحر المتنبي لانه فاعل وهو الله تعالى لم يقصد به اظهار صدق من ادعى
انه رسول الله وان قصده من جريان ذلك في يده وهو ليس بفاعل ولا كاسب ولو عد السحر كسب
العبد فهو يخرج بلفظ الامر بناء على تخصيصه بفعل الله تعالى او ما يقوم مقامه للاشتراط المذكور قال الخيالي
هذا الامكان هو الامكان الخاص اعلم ان الدليل عند الاصوليين على المشهور لا يكون الا مفردا كالعالم بالنسبة الى وجود
الصانع وعلى التحقيق ينقسم الى المفرد والمركب من المقدمات المتسقة والمقدمات المرتبة المعروضة للهيئة واما
عند المنطقيين فان المقدمات المرتبة المأخوذة مع الهيئة ثم ان التوصل الى المطلوب بالنظر الصحيح ليس بضروري بل
بطريق جري العادة عند المتكلمين وان كان الدليل هو الدليل المنطقي المشتمل على الهيئة واما عند الحكماء والمعتزلة فالتوصل
بصحيح النظر ضروري في الدليل المنطقي بطريق الاعداد او التوليد واما في الدليل الاصولي فليس بضروري عندهما
ايضا ثم ان في قوله بصحيح النظر احتمالات ثلثة الاول ان يكون متعلقا للتوصل والثاني والثالث ان يكون متعلقا للامكان
على ان يكون شرطا للامكان او وقتا له ثم انه لا يخلو اما ان يراد من النظر في النظر في احواله فقط او اعم من النظر
في نفسه واحواله او اعم من النظر في نفسه واحواله وجزئه فان بني التعريف على قاعدة المتكلمين واعتبر احد الاحتمالات
الثلاثة في تعلق قوله بصحيح النظر فان اريد النظر في احواله فقط لا يصدق التعريف الا على الدليل المشهور عند الاصوليين
وهو المفرد وان اريد اعم من النظر في نفسه واحواله يصدق على الدليل التحقيقي عندهم ايضا وان اريد اعم من النظر في نفسه

واحواله

واحواله وجزئه يصدق على الدليل المنطقي ايضا لكن الامكان يحمل في هذه الاحتمالات على الامكان الخاص او العام
في ضمن الخاص اذ لو حمل على الامكان العام في ضمن الواجب او الممتنع لا يصدق على دليل اصلا وان بني التعريف على قاعدة
الحكماء او المعتزلة واعتبر قوله بصحيح النظر متعلقا للتوصل او متعلقا للامكان وقتا له واريد الامكان الخاص
فان اريد النظر في احواله فقط لا يصدق التعريف الا على الدليل المشهور وان اريد اعم من النظر في نفسه واحواله
يصدق على التحقيقي ايضا ولو عمم الى جزئه ايضا لا يصدق الا على التحقيقي ايضا فيكون التعميم الى جزئه لغوا ولو اريد
في جميع هذه الصور الامكان العام من جانب الوجود لا يختلف الحكم في جميع الصور الا في الصورة الاخيرة من تعميم
النظر فانه حينئذ يصدق على الدليل المنطقي ايضا ولو اريد الامكان العام من جانب العدم فحكمه في جميع الصور
حكم الامكان الخاص وان اعتبر قوله بصحيح النظر متعلقا للامكان شرطا له فان اريد الامكان الخاص او العام
من جانب العدم فلا يصدق على دليل اصلا على كل واحد من احتمالات النظر لان جميع الادلة بشرط صحيح النظر
ضروري التوصل اذ صرح العصام بان قولنا كل انسان متحرك الاصابع بالضرورة بشرط كونه كاتبا مشروطة
عامة وان اريد الامكان العام من جانب الوجود فالحكم كما سبق في الامكان العام من جانب الوجود اذا اعتبر
قوله بصحيح النظر متعلقا للتوصل او متعلقا للامكان وقتا له بلا فرق ويكون الامكان العام في جميع الدليل متحققا
في ضمن الواجب والحاصل ان في الامكان ثلثة احتمالات وفي التوصل ثلاثة مذاهب وفي تعلق قوله بصحيح النظر ثلثة احتمالات
وفي قوله النظر فيه ثلثة احتمالات فنضرب اولا الثلثة في الثلثة التسعة ثم التسعة في الثلثة في سبعة وعشرين فالمجموع
احد وثمانون فليتأمل قوله فيكون مثل قولنا العالم حادث ان اريد انه يكون هاتان المقدمتان مع الهيئة
المخصوصة دليلا فلا ثم ذلك ان النظر لا يتعلق بنفسه ولا باحواله بل بجزئه الذي هو ذات المقدمات المعروضة
للهيئة صرح به ابو الفتح في حاشية الحنفية وان اريد المقدمات بدون الهيئة فمسلم لكن لا نم عدم صحة الحصر
اذ يجوز ان يكون الحصر اضافة الى المقدمات المأخوذة مع الهيئة قال الخيالي فيخرج القضية الواحدة المستلزمة
فيه انه اذا علم احدى القضيتين فاما ان ينتقل الذهن منه الى القضية الاخرى بينا او غير بين او لا ينتقل
فان كان الاول فقد ثبت علم الثاني من الاول فيصدق التعريف عليه ولا يضره عدم كون نفس القضية الثانية
من نفس الاولى وان كان الثاني فيخرج من قيد اللزوم مطلقا وايضا في صورة كون اللزوم بينهما نظريا غير بين
يخرج من قيد اللزوم مطلقا كما يخرج ما عدا الشكل الاول فلا وجه لاطلاق الكلام قال الخيالي لكن يمكن تطبيقه بان
يعمم العلم به الى العلم باحواله قال الخيالي من حيث حدوثه اي من حيث حدوثه والاستدلال على حدوث الصانع ينبغي شرط
العلم بهذه الاحوال المرتبة المأخوذة مع الهيئة تدبر قوله بل لا بد من العلم اي بل لا بد من العلم بالترتيب والهيئة ومن
جعل الحيثية شرطا او وقتا اذ قولنا كل انسان متحرك الاصابع بشرط الكتابة مشروطة عامة بالمعنى الاول

المراد من المعنى الاول والثاني هما المعنيان المذكوران للمشروطة العامة في كتب المنطق فارجع الى شرح الشمسية للقطب

وما دام كاتبا مستمرا وله عادة بالمعنى الثاني فان قلت الحدوث ضروري للعالم قلت نعم لكن العلم به ليس بضروري
والمشروطة ذلك قوله اى المقدمات المرتبة بل مع الهيئة ايضا قوله لكن في قوله والعام او الكامل في قوله
ايضا تسليم عموم الثالث من الاول توهم منه تسليم قوله والعام لا يوافق الخاص فاستدرك بقوله
لكن في قوله قوله ولما كان حاصله اعتذار عن حكم الشارح باوفقية الثالث للثاني مع امكان توفيقه
للاول قوله والمتبادر من لزوم الشيء من الشيء لزومه من نفسه فقط الاولى المتبادر من لزوم الشيء
من متعلق الشيء لزومه من متعلق نفسه فقط لا من متعلق نفسه من حيث حاله من احواله قوله
كان هذا اوفق بالثاني منه بالاول فيه انه على هذا لا يوافق له للاول اصلا لانه لا يصدق على المركب فما
معنى لفظ الاوفق الا ان يلاحظ تعميم الاول قال الخيالي وتخصيص مثل الاول بان يراد من العلم به
العلم باحواله فقط كما اريد من النظر فيه النظر في احواله فقط خروج عن مذاق الكلام لان مذاقه
التعميم واما التخصيص بالعلم بنفسه وان كان متبادرا الا ما سيذكره المحشي قل احد لكن الخروج منه
الى التعميم ليس خروجا عن مذاق الكلام قوله بان يراد بالنظر فيه ما يعم النظر في نفسه والنظر
في احواله وفيه انه بعد هذا التعميم لا يشمل المقدمات المرتبة المأخوذة مع الهيئة والثالث يشمل فالصواب
زيادة التعميم الى النظر في جزئه ايضا و يراد الامكان العام من جانب الوجود وفيه ان الاول يشمل
المقدمات المتفرقة والمرتبة بدون الهيئة بخلاف الثالث الا ان يقال تعميم العلم به من حيث حال من احواله
يدخلها الا ان الترتيب والهيئة حال للمقدمة قوله ووجه الصواب ما اشرنا اليه فيما مر وهو انه ان
لم يعمم يلزم خلاف الظاهر والاصطلاح اذ لا يمكن تعميمه الى المركب بدون تعميم النظر فيه الى النظر في نفسه
كما سبق قال الخيالي واما ما يظهر على يد مدعى الالوهية فليس بتصديق له جواب نقض اجمالي
النقض ان دليلك جار في خبر مدعى الالوهية والمدعى وهو ايجاب العلم متخلف وحاصل الجواب منع
جريان الدليل فان قلت انه يخرج بقيد المعجز لان تعريفها السابق لا يصدق على الخارق الذي في يده
قلت هي مستعملة هنا في جزء معناها وهو الخارق للعادة لئلا يلغو قوله تصديقا له في دعوى الرسالة
فان قلت كيف يشتبه السائل ويورد النقض مع ان قوله في دعوى الرسالة يخرجه بلا شبهة
والسؤال لا بد ان يكون مبنيا على شبهة قلت نعم لكن هذا النقض نقض مكسور وهو النقض
بترك بعض صفات الدليل بناء على انه لا مدخل لذلك البعض في العلية وههنا المدعى ايجاب
خبر الرسول العلم فلو اقيم الدليل بدون هذا القيد يثبته ايضا وتقريره ان خبر الرسول خبر
من اظهر الله الخارق على يده تصديقا له في دعواه وكل من كان كذلك فهو معلوم الصدق

ينتج

ينتج ان خبر الرسول خبر من هو معلوم الصدق او لان العقل يشهد ان كل من اظهر الله تعالى الخارق
في يده تصديقا له في دعواه اى دعوى كان فهو صادق في تلك الدعوى وهذا الجواب جواب عن السؤال
الاول ايضا لان مدار الصدق كون الامر خارقا وكونه مقارنا لقصد التصديق وانما انحصر صدق
الخبر بدليل الخارق المقارن بقصد التصديق في خبر الرسول لانتفاء قصد التصديق من الله تعالى في
مدعى الالوهية والمتنبي قال الشارح واذا كان صادقا يقع العلم بمضمونه فيه بحث اذ الصدق
لا يستلزم العلم اذ رب صادق لا يقع الظن بمضمون الخبر فضلا عن العلم والجواب ان
المراد واذا كان معلوم الصدق وحاصل الكلام في اثبات المرام ان خبر الرسول خبر من اظهر
الله لنا المعجزة على يده تصديقا له في دعوى الرسالة وكل من كان كذلك فهو رجل معلوم الصدق
ينتج ان خبر الرسول خبر رجل معلوم الصدق وكل خبر رجل معلوم الصدق فهو معلوم الصدق
وكل معلوم الصدق فهو يوجب العلم بمضمونه ينتج ان خبر الرسول يوجب العلم بمضمونه قال
الخيالي نعم تصور الخبر بعنوان ما بلغه الرسول يجعل صدقه بديهيا اعلم ان تصور الخبر كذلك موقوف
على الاستدلال لانه يتضمن تصور المخبر بالرسالة وهو يتوقف على الاستدلال كما سبق في الجواب فادعاء
ان هذا التصور يورث البداهة مع توقفه على الاستدلال بناء على ما قاله المحشي قل احد من ان الاستدلالي
ما يستفاد من الاستدلال لا ما يتوقف عليه مطلقا فيشير الى غلط الجواب كما ان صريح هذا الدليل
يدل على غلط السؤال قوله يمكن ان يكون مراد القائل هذا ايضا يعرف بالتامل وفيه ان بهذا التحرير يتخلص
سنده من البطلان في نفسه لكن المعلل يحرر ايضا مدعاه بان كلامنا في صدق الخبر الملحوظ من حيث
ذاته كما صرح به الخيالي فيبطل صلاحية ذلك السند للسندية كما لا يخفى قال الخيالي فتأمل لعل وجهه
الاشارة الى ان ليس كل حد اصغر لوحظ بعنوان الحد الاوسط يكون ثبوت الحد الاكبر له بالبداهة
بل اذا كان ثبوت الحد الاكبر للحد الاوسط بديهيا كما في المثال المذكور قوله لما مر في كلام الخيالي
من ان المراد باحتمال النقيض هنا اى في مقام بيان العلم التجويز العقلي اذ قد سبق من الخيالي في بيان التعريف
الثاني للعلم ان المراد من النقيض نقيض التمييز والاحتمال لمتعلقه والتمييز في التصديق الاثبات او النفي ومتعلقه
الطرفان فمعنى عدم احتمال النقيض هنا عدم احتمال متعلق التمييز الذي يوجبه العلم نقيض ذلك التمييز
ومعناه في التصديق عدم احتمال الطرفين نقيض الايقاع مثلا والايقاع هو ادراك الوقوع ومعنى عدم
احتمال الطرفين لنقيضه عدم تجويز العقل اللاوقوع اى عدم ادراكه وقبوله اللاوقوع لا ما يعم الامكان
الذاتي في التصديق في مثل قولنا زيد قائم اما كون ذات الطرفين اى النسبة التي بينهما غير ابية عن نقيض

نفسها فلا معنى له وأما كون ذات الموضوع وماهيته غير آبية عن الاتصاف بنقيض الوقوع فهو غير مطرد
في جميع القضايا اذ ذات الموضوع في اكثر القضايا الايابى عن نقيض النسبة المدركة الواقعة في نفس الامر
الا ان يراد ذات الموضوع بشرط الاتصاف بالنسبة الواقعة ايجابا او سلبا اذ ماهية الموضوع بشرط
نسبة القيام اليه في نفس الامر آبية عن نقيض تلك النسبة وان لم تكن آبية عنه من حيث هي هي او في
وقت تلك النسبة اذ فرق بين الوقت والشرط كما يعرف في بحث المشروطة العامة في المنطق فارجع
الى ذلك الموضع من شرح الشمسية للقطب ومن حاشيته للسيد الشريف وأما ثانيا فلان كون الاحتمال بحسب نفس الامر
لا معنى له الا ما مر سواء كان المراد او ادعى تعريف العلم فيما سبق يحتمل بان يراد من احتمال النقيض اعم من احتمال
المتعلق نقيض التمييز ومن احتمال ماهية موضوع المتعلق نقيض النسبة المدركة فعدم الاحتمال في الثاني
انما يكون بان يكون الواقع في نفس الامر هو النسبة المدركة ولعل المحشي قال احد لهذا الاحتمال بادرى في آخر الحاشية
الا تسليم فالتسليم تسليم لقوله لا معنى للاحتمال بحسب نفس الامر وان لم يساعده ما مر فان قلت قول
الخيالي عدم الاحتمال في نفس الامر لاخراج الجهل المركب فاذا لم يحمل عدم احتمال النقيض هنا وفيما سبق
على الاعم منه فبم يخرج الجهل المركب قلت اما فيما سبق فبان المراد من عدم احتمال النقيض عدم تجويز
العقل النقيض لا حالا ولا مالا والجهل المركب وان لم يكن فيه التجويز حالا لكن فيه تجويز العقل النقيض
مآلا لاحتمال ان يطلع في المستقبل صاحبه على ما في الواقع فيزول عنه ما حكم به من الايجاب والسلب
على ما في شرح المواقف واما هنا فبقيد الثبات لان الجهل المركب ليس بثابت كالتقليد كما عرفت **قوله**
اي قول المص والعلم الثابت [illegible] ا قال بعض الافاضل المشار اليه بكلمة هذا وان كان كلام الشارح لا قول المص
لكن لما كان الاول مع الثاني وخلاصته فكأنه هو انتهى لا يخفى انه يشعر ان تفسير المحشي تفسير
باللازم والمشار اليه هو كلام الشارح والاعتراض على الشارح اولا ويلزم منه الاعتراض على المص
وذلك ان تجعل المشار اليه اولا كلام المص وتجعل الكلام اعتراضا على تفريع الشارح وان هذا التفريع
غير صحيح لانه يقتضي ان يكون مراد المص بيان اعتبار اصل التيقن والثبات في معنى العلم وكونه مراده
كذلك فاسد من وجهين الاول كونه مستغنى عنه والثاني كونه تخصيصا غير تخصيص فقوله والاقرب
من تتمة الاعتراض يعني ان مراد المص ليس كذلك بل كما نذكره وحق التفريع ان يقال فما افاده حين
السؤال علم مشتمل لقوة اليقين وكمال الثبات بحيث لا يشوبه الوهم ولو جعل المشار اليه كلام المص
ولم يجعل الكلام اعتراضا على الشارح بل على المص فقط لكان قوله والاقرب جوابا عن ذلك الاعتراض
وأما على ما اشتهر من كلام بعض الافاضل من انه اعتراض على الشارح اولا ويلزم منه الاعتراض على المص



ثم تتمة الاعتراض على الشارح وجواب عن الاعتراض على المص **قوله** اي في وجه التخصيص بالذكر لانه
يشعر ان ما ذكره يدفع سؤال التخصيص فقط وليس كذلك بل سؤال الاستغناء ايضا فالاولى ان يقول
في التفسير اي في وجه الاحتياج الى الذكر ووجه التخصيص تدبر **قوله** وقيل المقصود من ذكر هذا الكلام الخ
جواب عن سؤال الاستغناء وسؤال التخصيص معا اما الاول فيندفع بوجه حمل العلم على مطلق الادراك
مع قطع النظر عن كون العلم هو المذكور في قوله وهو يوجب العلم واما الثاني فيندفع بكون العلم الواقع
فيه التوهم هو العلم المذكور في قوله وهو يوجب العلم الاستدلالي **قوله** يلزم ان لا يكون الحواس ايضا آلة
غير المدرك فيه ان القدرية المصطلحة بمعنى تصور وجود احدها مع عدم الارض ولا يخفى ان النفس
يتصور ان يكون بدون الحواس بل ذلك واقع بالنسبة الى بعض الحواس كما في الاعمى والاصم وفيه
ان العقل على هذا التقرير غير النفس لان وجود النفس بدونه متصور بل واقع كما في المجنون
قال الخيالي ففيه رد لفرق المخالفين جميعا ففيه رد السوفسطائية ايضا حيث ينكرون العلم
بالضروريات جميعا فتخصيص الشارح ليس بادني **قوله** وهذا معارضة في مقابلة الدعوى الثانية
اي ما ذكره الشارح من السؤال بقوله فان قيل ان معارضة في مقابلة الدعوى الثانية وهي دعوى العلم بالافادة
والدعوى الاولى دعوى نفس الافادة **قوله** بان يعلم المقدمات المرتبة فالنظر هو علم المقدمات المرتبة
قوله وهذا اثبات القضية النظرية اي العلم بالنتيجة انما يتوقف على كون النظر وهو علم المقدمات
المرتبة مفيدا للعلم بالنتيجة **قوله** وبكونها مستلزمة للمطلوب كان هذا هو منشأ الدور وفيه ان العلم
بكون نفس المقدمات مفيدة لنفس النتيجة ليس عين التصديق بالنتيجة هنا الا ان النتيجة هنا هو
كون النظر المخصوص مفيدا للعلم واللازم مما ذكره ان التصديق به يتوقف على التصديق بنفس المقدمات
وعلى التصديق بافادتها نفس المطلوب وليس شيء من التصديقين عين الموقوف بل عينه هو التصديق
بافادة التصديق بالمقدمات المرتبة التصديق بالنتيجة ولم يفهم من كلامه كونه موقوفا عليه **قوله**
في القياس الاستثنائي اي فيما اذا كان المستثنى عين المقدم **قوله** قال بعض المحققين توقف الشيء على
نفسه من جملة افراد مفهوم الدور ان اراد ان توقف الشيء على نفسه بلا واسطة فدليل لا يثبت كونه
من افراد مفهوم الدور كما لا يخفى وان اراد بواسطة فالظاهر من تقرير الخيالي انه لم يجعل الكلي واسطة بل
جعل اثبات الكلي عين اثبات جزئياته تدبر **قال** الشارح والنظري قد يثبت بنظر مخصوص
لا يعبر عنه بالنظر او المدعى النظري هنا هو كل نظر مشتمل على شرائط الافادة فهو مفيد
والنظر المخصوص الذي يثبته هو قولنا ان كان العلم بقولنا العالم متغير وكل متغير حادث مفيدا

للعلم بحدوث العالم الصحته واشتماله على شرائط الخصوص مادة فيكون كل نظر مشتمل على شرائط مفيدا للعلم
لكن المقدم ثابت ينتج عين التالي الذي هو المدعى النظري وهذا المدعى قضية كلية يتضمن القضية الشخصية
التي هي استثناء عين المقدم في القياس المذكور وان العلم بقولنا العالم متغير وكل متغير حادث يفيد العلم
بحدوث العالم لاشتماله على شرائطه بل يتضمن كون هذا القياس الاستثنائي مفيدا للعلم النتيجة ايضا لكون
القياسين المذكورين الاول الاستثنائي والثاني الاقتراني الذي اخذ في موضوع قضية هي استثناء عين المقدم
وهو العالم متغير وكل متغير حادث مفيدين للعلم من حيث كونهما ملحوظين بعنوان موضوع تلك القضية
الكلية النظرية نظري وداخل تحت مضمونها يعني ان القياسين المذكورين داخلان في موضوعها لان عنوان
صادق عليهما وثبوت المحمول لهما وهو الافادة بهذه الحيثية والملاحظة نظري واما من حيث ملاحظتهما بخصوص
ذاتهما فليسا بداخلين في موضوع القضية الكلية وافادتهما العلم بنتيجتهما المذكورتين وهما قولنا العالم حادث
وقولنا كل نظر مشتمل على شرائطه فهو مفيد للعلم بديهي ثم اعلم ان الشارح اعتبر امرين الاول كون النظر
المخصوص معتبرا بخصوص ذاته لا بعنوان النظر والتفصيل ثم ان المراد من النظر المخصوص في صدد اثبات
القضية الكلية هو القياس الاستثنائي لان المثبت لها هو هذا لا القياس الاقتراني الذي اخذ في موضوعه
استثناء عين المقدم لانه لا يثبت القضية الكلية كما لا يخفى الثاني ان افادة القياس الاقتراني المأخوذ على هذا الوجه
العلم ضروري ومدار دفع الدور هو الامر الاول لكن لا يخفى ذلك اذ هو يدفع فقط توقف افادة القياس الاستثنائي
على نفسها لحصول المغايرة في الجملة باختلاف العنوانين ولا يدفع لزوم توقف افادة القياس الاقتراني المذكور على
نفسها الا ان يراد بقوله بنظر مخصوص بمدخلية نظر مخصوص سواء كان مثبتا او جزء من المثبت ليشمل القياسين
المذكورين وفائدة الامر الثاني دفع توهم انه لا يمكن اثبات هذه القضية الكلية النظرية بنظر اصلا لان كل نظر اثبت
به لافادتها فهو داخل تحت عنوان موضوع تلك القضية وقد فرض ان الحكم بافادة العلم على كل ما داخل تحت
هذا العنوان نظري فيلزم ان يكون كون النظر الذي اثبت به مفيدا ومثبتا القضية الكلية نظريا محتاجا الى نظر
اخر وهكذا فيتسلسل ووجه الدفع منع اللزوم في قولنا فيلزم ان يكون كون النظر بناء على اختلاف العنوانين
كما يفهم من تقرير الخيالي لكن لا يخفى ذلك اذ هو يدفع فقط توهم لزوم كون افادة علم القياس الاقتراني الذي عرفته
العلم النتيجة نظريا ولا يدفع توهم كون افادة علم القياس الاستثنائي المذكور العلم بالنتيجة التي هي القضية الكلية
نظريا فاذا عرفت فلنشرح ما قال الخيالي قال حاصله انا نثبت الكلية اي القضية الكلية وهي قولنا كل نظر
مفيد للعلم بشخصية اي بقضية شخصية هي فرد من تلك القضية الكلية وهي قولنا العالم متغير وكل متغير حادث
يفيد العلم بحدوث العالم اي العلم بهذا القياس يفيد العلم بهذه النتيجة ضرورية اي بديهية وفيه نظر لانه يشعر ان المراد

الشيء من النظر في قوله قد يثبت بنظر مخصوص القضية الشخصية المذكورة وليس كذلك اذ النظر لا يطلق على القضية
بل النظر هو مجموع تلك القضية مع ما يضم اليها ان تلك القضية او موضوعها لا يثبت الكلية كما عرفت فيما سبق بل المثبت لها
هو القياس الاستثنائي المذكور نعم ان لتلك القضية وموضوعها دخلا في الاثبات بسبب كونهما مأخوذين
في القياس الاستثنائي الا ان يراد بشخصية بمدخلية شخصية لكنه غير كاف في بيان الحاصل فالاولى ان
يقول حاصله انا نثبت الكلية بمدخلية نظر مخصوص سواء كان مثبتا او مأخوذا في المثبت بقطع النظر عن
بعنوان النظر فيكون افادة نظريا مقتضى نظرية الكلية بل يعتبر عنه بخصوص ذاته فيجوز ان يكون
افادته بديهيا وعليك بتطبيق ما بعده الى ما يناسب هذا هو توضيح الحق في هذا المقام قال الخيالي
فاللازم ان من اثبات الكلية بالشخصية اثبات حكم هذا النظر المخصوص الذي هو موضوع الشخصية
وحكمه هو ثبوت الافادة له من حيث انه نظر لا انا اثبت ذلك الحكم له في ضمن اثبات حكم الكلية على اي الافادة
يريد به مضمون الشخصية من حيث خصوص ذاته الضمير في ذاته راجع الى النظر لا الى الحكم ولا اخلل فيه
وهو توقف الشيء على نفسه لحصول المغايرة باختلاف العنوان قوله وهي من هذه الحيثية ان الضمير
ان كان راجعا الى الشخصية فقوله ومن حيث كونها ملحوظة بعنوان النظر يأبى عنه لان النظر ليس بعنوان
للشخصية لان المراد من الشخصية القضية الشخصية بقرينة التأنيث والمقابلة بالكلية بل عنوان الموضوع
وان كان راجعا الى موضوع الشخصية على طريق الاستخدام فقوله مثبتة على صيغة المفعول يأبى عنه لان المثبت
على صيغة المفعول هو القضية الشخصية لا موضوعها كما لا يخفى وعليك الجواب فتدبر قال الخيالي الا ما
باول التوجه لا يحتاج الى مطلق السبب لا بد من تخصيص هذا السبب بحيث يخرج عنه الالتفات وتصور الطرفين
اذ البديهي الاولي يحتاج اليها البتة كما سيصرح في الايراد على المثال لان المثال من البديهي الاولي فالمراد من السبب هاهنا
ما يكون مؤثرا في اذعان النسبة الحكمية مثل الدليل في النظري والحدس والتجربة والوجدان والمشاهدة والتواتر
والقياس الذي لا يغيب عن الذهن في البديهي واما الالتفات وتصور الطرفين فهما شرطان لا مؤثران فيخصص
السبب في قوله والاول ان يحصل من غير احتياج الى السبب بما ذكرنا من التخصيص ايضا قوله اي من تفسيره
الشيء الاكتسابي ان لا يقتضي ان يكون الضروري ما لا يكون بمباشرة سبب اصلا وكذا البديهي لحمل الضروري
عليه وكونه تفسيرا يقتضي ان لا يكون ما لا التوجه ما يخص البديهي الاولي بل يعم سائر البديهيات لان عدم
الاحتياج الى الفكر اعم من الاحتياج الى التجربة والحدس وغير ذلك والبديهي على الحالات لا يحمل على الضروري
المقابل للاكتسابي المفسر بتفسيره ولم يقل يأبى لاحتمال ان يكون قوله من غير احتياج تفسير العلم الاول
التوجه لمجرد التمييز عن الاستدلال فالمراد من اول التوجه ما يخص البديهي الاولي لكن الكلام في الظاهر التأسيس

المساوات نفي الملابسة وربما يتوهم من كلام الخيالي انه على تقدير عدم جعل تفسير الاول التوجه توجد الملابسة بين اول التوجه والتفسير الآتي وليس كذلك لان ما باول التوجه يحتاج الى الالتفات وتصور الطرفين فتدبر

قوله ولذا لا يلايم ظاهر قوله اه لان هذا على لمطابقة المثال الممثل به فيفهم ان مدار المطابقة عدم التوقف على شيء فيكون الممثل به ما لا يتوقف على شيء وهو لا يكون في جميع اقسام البديهي بل لو كان لكان في الاولى والتفسير يوجب العموم لجميع الاقسام ولم يقل يابى المطبق بعينه وانما قال ظ

قوله اه انه يجوز ان يراد من الشيء الفكر بقرينة التفسير قوله اعلم ان الضروري والاكتسابي اه اعلم ان اعتراض الخيالي معارضة لصحة التمثيل به بانه يتوقف على الالتفات اه وكل ما كان كذلك فلا يكون مثالا للضروري وجواب المحشي منع لكبراها بانه يجوز ان يكون بمعنى الضروري والاكتسابي هنا فيصح ان يكون مثالا للضروري ثم ان كون الضروري والاكتسابي هنا قسمين من العلم التصديقي لا مدخل له في تمام السند بل السند هو تفسيرهما بما ذكره حتى لو كانا شاملين هنا التصور والتصديق وفسر التصديق منهما بما ذكره يتم السند ايضا فبيان كونهما قسمين من التصديق لمجرد تحقيق المقام وبيان الواقع ويمكن ان يقال فيه احتمال اخر وهو ان يكون الضروري والاكتسابي هنا قسمين من التصور فقط ويمكن تفسير تصورنا الضروري والاكتسابي في بما يفهم ظاهرا من عدم الاحتياج الى الشيء اصلا والاحتياج اليه ويمثل للاول بتمثيل بوجوده فاوجوعنا وعطشنا فلا يتمشى في سند المحشي وهو تفسيره اياهما بما فسره فلا يصح تمثيل المص فبيان كونهما قسمين من التصديق احتراز عنه فهو من تتميم السند على ان السند لا يمكن في صورة كونهما قسمين من مطلق العلم اذ لا بد له من تفسير الضروري في ما يشمل التصور والتصديق ويفهم منه تفسير للتصديق الضروري يؤدي مؤدى ما ذكر في السند هنا وهو غير ممكن وفيه نظر اذ يجوز ان يؤتى بتعريف يشمل على تقسيم المحدود فيقال الضروري علم لا يحتاج الى سبب اولا او بعد الالتفات وتصور الطرفين قوله فيكون المراد عدم الاحتياج بعد الالتفات اه اذ لا يتصور في العلم التصديقي عدم الاحتياج من اول الامر فيحمل عليه ليصح التقسيم قوله لا يشير اليه تمثيل المباشرة اه وجه الاشارة عدم اخذ الالتفات وتصور الطرفين في التمثيل فالاولى ان يقول لا يشير اليه قصر التمثيل في صرف العقل والنظر فان قلت صرف العقل هو الالتفات قلت المراد صرف الى جانب المقدمات فقوله والنظر في المقدمات عطف تفسير له والمراد من الالتفات في كلام الخيالي الالتفات الى نفس القضية قوله ومعنى الاكتسابي الحاصل اه يشعر ان لتفسير الاكتساب دخلا في لزوم الاهمال وقوله بعيد هذا ينافيه حيث قال بقي فيه ان كون حال البعض مهملا انما لزم من تفسير البداهة باول التوجه اه قوله بقي فيه ان كون حال اه حاصل هذا

وجه الاشعار انه لما ذكر الاكتساب بهذا المعنى في بيان عدم لزوم الاهمال فهم ان له دخلا في عدم لزومه فيستفاد منه ان للاكتساب بما فسره به الشارح دخلا في لزوم الاهمال ويمكن دفع المنافاة بان ما ذكره بقوله بقي فيه ان كون اه من عند نفسه وما ذكره هنا تتمة لبيان كلام الخيالي والاشارة الى الاولوية ما في بعض الشروح الاعتراض
عبد الحميد العينتابي

الاعتراض ان الخيالي جعل منشأ السؤال الاول منشأ للسؤال الثاني ايضا حيث اورده عقيبه عطفا عليه مع ان منشأه غير ذلك قوله وما في قول المحشي من ان الظ اه فيه ان مراده ظهوره من مجموعهما من حيث المجموع لا من كل واحد منهما قال الخيالي فكان قسيم الشيء قسما منه المراد من الشيء هنا الكسبي ومن القسم والقسيم الضروري والمراد من القسم هنا هو قسم القسم لان الضروري قسم من الحاصل بنظر العقل وهو قسم من الكسبي ثم انه باعتبار كون الضروري قسيما للكسبي يصدق انه لا شيء من الكسبي بضروري وباعتبار كونه قسما منه يصدق بعض الكسبي ضروري فبين القضيتين اللتين حصلتا من كلام صاحب البداية تناقض فثبت انه في كلامه تناقضا وحاصل الدفع ان المحمولين في تينك القضيتين غير متحدين ومن شرط التناقض اتحاد المحمول قال الخيالي فليس القسم اسباب المباشرة حتى يكون الحاصل بنظر العقل حاصلا بسبب مباشرة فيتناقض الحاصل ان بين الكسبي وبين الحاصل بنظر العقل عموما من وجه ولا يلزم من صدق شيء على احدهما صدقه على الاخر لجواز ان يكون صدقه على احدهما الموجود في ضمن مادة الافتراق فلا يلزم من صدق الضروري على الحاصل بنظر العقل صدقه على الكسبي فلا يلزم ان يصدق بعض الكسبي ضروري حتى يتوهم التناقض نظيره انه بين الانسان والابيض عموما من وجه ويصح ان يقال بعض الابيض صاهل ولا يلزم منه بعض الانسان صاهل لان صدق الاول باعتبار وجود الابيض في ضمن مادة الافتراق وهو الفرس واقول هذا كلام الرازي واذا رجعنا الى التحقيق الامر وجدنا ان صدق الضروري على الحاصل بنظر العقل كما يكون باعتبار وجود الحاصل بنظر العقل في ضمن مادة الافتراق وهو الحاصل بنظر العقل الذي هو سبب غير مباشر كذلك يكون باعتبار وجوده في ضمن مادة الاجتماع وهو الحاصل بنظر العقل الذي هو سبب مباشر الا يرى ان صاحب البداية مثل للضروري بالعلم بان الكل اعظم من جزئه وقد سبق من الخيالي ان هذا المثال يتوقف على الالتفات المقدور فتمثيل صاحب البداية للضروري بالعلم بان الكل اعظم من جزئه يشير الى هذا التصديق فيصدق قولنا بعض الكسبي ضروري فيتوهم التناقض قوله والمباشرة به حين حصول العلم به ايضا كذلك اي متعذر اقول معنى مباشرة شيء صدوره منك بالاختيار لا الصدور مطلقا فان اراد المباشرة به حين حصول كل علم ضروري او استدلالي فمتعذر ثم اذ بعض العلم الضروري كالعلم بوجودنا وتغير احوالنا ليس بمباشرة نظر العقل بل نظر العقل فيه ليس باختيارنا وان اراد المباشرة به حين حصول علم ما متعذر فسلم لكن لا يجدي شيئا اذ يجوز ان يكون ذلك هو العلم الاستدلالي فقط وكون المراد ان المباشرة به حين حصول بعض العلم الضروري متعذر ليرجع الى ما ذكرنا من تحقيق الامر فبعيد قوله يعرف ذلك من لفظ التقسيم الحاصل من مفهومه على ما ذكروا اعتبار المقسم في كل قسم فلا يتصور العموم من وجه لكن لما جرت العادة بحذف المقسم عن الاقسام ووضع قيد القسم مقام القسم يتوهم بحسب الظاهر العموم من وجه فقولنا الانسان اما ابيض واما اسود مثلا في تقدير قولنا الانسان اما انسان ابيض واما انسان اسود قال الخيالي والمقسم هو الحاصل بالاعم المراد من المقسم هنا مقسم الضروري والاستدلالي وهو الحاصل من نظر العقل ولما كان نظر العقل اعم كان الحاصل منه حاصلا بالاعم فمن قال اراد

بالمقسم هنا العلم الحادث الذي هو مورد القسمة حيث قال ان العلم الحادث نوعان وهذا هو العلم الحاصل بسبب العالم الثاني
لجميع اسباب العلم انتهى فقد بعد عن سوق الكلام بمراحل مع ان كون العلم الحادث الذي هو مورد القسمة اعم امر مقرر سواء كان
بين المقسم والاقسام ههنا عموم من وجه اولا وهذا الكلام ههنا بمنزلة التفريع لما قبله قوله بحذف ضمير الشان من ان المخففة
من المثقلة تعمل في ضمير شان مقدر على سبيل الوجوب فالضمير اسمه وخبره هي الجملة المفسرة لضمير الشان فتكون عاملا
في المبتدا والخبر كما كانت كذلك قبل التخفيف قوله وفي قوله عشيق لي ان محذوفة واعتبر ذلك ليكون الجملة في تأويل المفرد فيصح
ان يقع مفعولا ليعرفوا قوله في البيت ان العلم والمعرفة واحد لان المعرفة لا تستعمل ههنا في المركب وهو ظ والكلي لان عشقه
ليس بجزئي حقيقي بل له سبول مختلفة فلا يتوهم اختصاص المعرفة بالبسيط او الجزئي قوله وقيل اراد بالشيء اصوات اض
بدل ما نقل الخيالي بقوله قيل الصحة ههنا بمعنى الثبوت والمراد منه تصحيح الصحة بحيث لا يرد عليه انه خلاف الظ اذ هذا المعنى
ظ ولذا قال فظهر صحة الصحة ولم يقل فصحت الصحة قوله ومعنى صحة مطابقته للواقع ان قلت هذا يوهم ايضا
كون الالهام من اسباب المعرفة بعدم مطابقته للواقع فلا يظهر صحة الصحة قلت لما عمم الشيء للوقوع واللاوقوع فمعرفة
عدم مطابقة الوقوع يستلزم معرفة مطابقة اللاوقوع لبداهة امتناع ارتفاع النقيضين وبالعكس ولما ادعينا
انه ليس سببا لمعرفة مطابقة الشيء لزم منه ادعاء انه ليس سببا للمعرفة التي يستلزم هذه المعرفة لان نفي اللازم
عن شيء يستلزم نفي الملزوم عنه قوله فادرج لفظ الصحة اشارة الى ما هنا فيه انه ليس الصحة نصا في مطابقة الحكم
كان الشيء ليس نصا في الحكم والجواب ما نقل عنه في الحاشية من ان هذا انما يتأدى على زعم غيره رحمه الله من اختصاص
المطابقة واللامطابقة بصورة التصديق انتهى قوله اذ يمكن ان يقال المراد بصحة الشيء تقرره وتحققه على وجه المطابقة
للواقع نفيا كان او اثباتا العلة لعدم قوله اشعار ليس تفسير الصحة بالتقرر والتحقق اذ هو عين معنى الثبوت بل تعميم
الشيء للنفي والاثبات لانه لما عمم الشيء للنفي والاثبات فمعرفة عدم تحقق النفي يستلزم معرفة تحقق الاثبات
وبالعكس لبداهة امتناع ارتفاع النقيضين ولما ادعينا انه ليس سببا للمعرفة تحقق الشيء لزم منه ادعاء
انه ليس سببا للمعرفة التي تستلزم هذه المعرفة لان نفي اللازم عن شيء يستلزم نفي الملزوم عنه فلا يتوهم كونه سببا
لعدم التحقق لكن لما كان الشيء بمعنى الموجود عند المتكلمين وهو يختص بالاثبات لان النفي عدم يتوجه ذلك قوله
على ان المراد بالشيء المعلوم يعني ان تعميم الشيء للنفي والاثبات مبني على ان المراد بالشيء المعلوم وهو يعم الموجود و
المعدوم لا ما اصطلح عليه المتكلمون من ان الشيء بمعنى الموجود قوله لا يقال صح الخبر وصح الحديث بمثل القول
اذ يمكن ان يقال المراد لان معنى قولك صح الخبر انه قد طابق الواقع نفيا كان الخبر او اثباتا قوله وفيه اشارة
ايضا الى كون الغرض بيان حدوث العالم بجميع اجزائه المعلومة كما سيجيء من الشارح ومن الخيالي اقول المشار اليه
هو قيد المعلومة وحاصل ما يجيء من الشارح ان المصنف يدعي حصر الاعيان في الجسم والجوهر في دليل حدوث العالم

ويعترض

ويعترض عليه الشارح بمنع الحصر بجواز ان يكون عقولا مجردة كما اثبتها الحكماء وتكون تلك قديمة ثم يدفعه
بان المدعي حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات اي حدوث الاجزاء المعلومة فالمشار اليه هو الجواب وحاصل
ما يجيء من الخيالي قريب منه ووجه الاشارة ان ما يعلم به شيء لا بد ان يكون معلوما في نفسه وفيه ان
هذه الفائدة والاحتراز عن الاجزاء الغير المعلومة ان حصل مما قبله فلا معنى لاسناد الخفي الاشارة اليه
وحصره فيه وان لم يحصل فلا وجه لما قال المحشي من انه يلزم الاستدراك على تقدير كونه من التعريف ويمكن ان
يختار الاول ويقال ان الحكم بانه من الموجودات يستلزم العلم به لكن المراد ظهور الاشارة وفيه انه يلزم انحصار
اجزاء العالم في معلومة الوجود وقوله بجميع اجزائه المعلومة يشعر بعمومها الغير المعلومة ايضا والاولى ان يختار الثاني
ويقال في وجه فساد كونه من التعريف انه يلزم تخصيص بعض الاجزاء واخراج بعض قوله كما يدل عليه قوله بجميع
اد لا فيه عليه لان الاطلاق على الجنس بطريق استيعاب افراده كالقوم واسم مثل الحيوان كما سيجيء بما نقل عن السيد
الشريف في قوله قلت لما كان العالم منطبقا على الجنس باسره تنزل منزلة الجمع اه واذا كان كذلك فيكون كل واحد من
الافراد جزء من افراد معنى العالم لا جزئيا الاترى انه على تقدير كونه موضوعا للقدر المشترك بين الاجناس لم يجز
الاطلاق على زيد مثلا ولو كان جزئيا لجاز الاطلاق عليه فيجوز ان يكون مراد المص من العالم معنى القدر المشترك باعتبار
القدر المشترك واللام لاستغراق الاجناس يعني اشارة الى مفهوم اللفظ وهو القدر المشترك باعتبار وجوده
في ضمن جميع الافراد وهي الاجناس فالمراد بجميع اجزائه افراده ولو قال كما يؤيده قوله بدل قوله كما يدل لم يرد هذا
لان المذكور خلاف الظ ولعل المحشي لما نظر الى امكان حمل مراده الى مراد المص بتكلف قال نوع خرازة بزيادة لفظ
النوع قوله والا اي وان لم يكن الحصر اضافيا بل حقيقيا فالحصر باطل لان التعريف يشمل الكل حلا لكون الكل
او الشمول على الكل مرادا لمن فسر العالم بهذا التفسير به اي بهذا التفسير ايضا اي هو مراد به كما كان شاملا
له في نفسه او التعريف يشمل الكل كما يشمل كل واحد من الاجناس قوله والمناسب بهذا المقام ما ذكره الشارح
قال بعض الافاضل لا فرق بين ما ذكره الشارح وبين ما ذكره القيل بقوله كل ما علم به الخالق من الاجسام والاعراض
انتهى ويمكن ان يقال ان قوله من الاجسام والاعراض ان كان من تتمة التعريف يخرج الجواهر والا يدخل صفات
الله لانها ممكنة قديمة صادرة عن الذات بطريق الايجاب عند اهل الحق قوله لربما توهم ان المقصد الاستغراق
افراد الجنس الواحد اي الحقيقة وانما قال توهم لان الاصل في لام الاستغراق استغراق افراد مفهوم اللفظ ومفهومه
هو القدر المشترك وافراده هي الاجناس فلو حمل على استغراق الاجناس فلا يشذ عن العالم ممكن اصلا لان المراد من الجنس
جميع افراده فيتم الحق لكن لما كان بمنزلة الجمع كما سيجيء يجوز صرف الاستغراق الى شمول افراد واحده المقدر حال
كون المراد منه جنس واحد قوله منطبقا على الجنس باسره اي بجميع افراده فحمل الاستغراق على شمول افراد

قوله فبان المجموع اه حاصله انه كان الموف اى يصدق عليه كذلك التعريف لا يصدق عليه وفيه انهم ذهبوا الى قيام الاجسام انما هو بالمادة والصورة الجسمية والنوعية فانهم قالوا الجسم مركب من ثلثة جواهر حل اثنان منها فى الثالث يسمى احد الحالين صورة جسمية والاخر صورة نوعية ويسمى الثالث مادة وهيولى وقيام الجسم بالذات عندهم هو قيامه بهذه الجواهر الثلثة ولعل لهذا امر بالتامل ويمكن ان يكون وجهه ايضا ان الكلام مبنى على الالزام فان سؤال المحشى الفاضل مبنى على قاعدة الحكماء واما على قاعدة المتكلمين فلا سؤال ولا جواب فانك قد عرفت ان السرير عندهم ليس مركبا من عين وصورة بل هو مركب من جواهر مخصوصة على وضع مخصوص من غير ان يكون الهيئة التاليفية جزء منه وقيل فى وجهه ان المجموع مرتبة الذات فالقيام بالجزء قيام بالذات على انه يمكن ان يراد بالقيام بالذات عدم القيام بالخارج فافهم وقيل ايضا فى وجهه ان قيام المجموع بالمادة يستلزم قيام المادة بالمادة وفيه تامل

الجنس الواحد تاكيدا لا تاسيس ان الاستغراق حاصل من قبل **قوله** تنزل منزلة الجمع فى الدلالة على الكثير لكن بينهما فرق ان العام يستوعب جميع افراد الجنس بخلاف الجمع فانه يكفى فيه الكثرة فان رجالا لا يستوعب جميع افراد الرجل **قوله** فتامل تدبر لعل وجه التامل ان ما صدق على الجنس يصدق على الفرد كالحيوان يصدق على زيد كما يصدق على الانسان والنوع ووجه التدبر اشارة الى الجواب عنه بان ما صدقه على الجنس على طريق الاستيعاب لافراده فكل من افراد الجنس جزء ما صدق عليه لا جزئى والكل لا يصدق على كل جزء نظيره مثل القوم فانه يصدق على جماعة مخصوصة باسره ولا يصدق على واحد منهم **قوله** من عنصر اخر انما قيد به احترازا عن حدوثه من كتم العدم لان كل حادث لا بد له من مادة ومدة عند الحكماء وانما خص العنصر لان الفلك لا يقبل الفساد عندهم **قوله** فلا يصدق هذا التعريف عليه تامل فيه ان الجزء ان لم يكن غير السرير فعدم الصدق باطل وان كان غيره فيصدق فى عليه توقف الوصف مع انه ليس بعرض **قوله** فيه ان تغاير الامكانين مبنى على تغاير الممكنين اقول معنى ذلك ان تغاير الامكانين على تغاير الممكنين ان العلم بتغاير الممكنين يتوقف على العلم بتغاير الامكانين فان اراد بقوله ان تغاير الامكانين مبنى على تغاير الممكنين ان العلم بالتغاير الاول يتوقف على العلم بالتغاير الثانى ثم ان يجوز ان يعلم تغاير الامكانين بوجه اخر فلا يلزم الدور وتوقف الدليل على المدعى وان اراد ان وجود التغاير الاول يتوقف على وجود التغاير الثانى فمسلم لكنه لا يلزم الدور ايضا لان توقف المدعى على الدليل بحسب العلم وتوقف الدليل على المدعى بحسب الوجود ونظيره ان العلم بالصانع يتوقف على العلم بالعالم ووجود العالم يتوقف على وجود الصانع ولا فساد فيه لعل وجه التوهم هذا **قوله** صريح فى ان النزاع معنوى على ما لا يخفى للمتامل المنصف قال صلاح الدين اذا عين معنى الجسم ثم اختلف فى انه يتحقق بالجزئيات او الزاوية ايكل كان نزاعا معنويا واما اذا لم يتعين فسره احدهما بمعنى والاخر بمعنى اخر كان نزاعا فى التسمية واللغة او اصطلاحا على نفسه انتهى وحاصله ان كان معنى اللفظ غير معلوم وكان النزاع فى ان هذا اللفظ لاى معنى وضع فان كان مراد كل منازع وضعه لمعنى عنده نفسه على طريق الاصطلاح مغاير لما اصطلح عليه الاخر كان لفظيا ظاهرا باعمال الاصطلاح ولا نزاع فى الحقيقة اذ لكل احد ان يصطلح على ما يشاء ولا يناقضه اصطلاح لفظ فى معنى اصطلاحه فى معنى اخر واما ان ادعى احد المتنازعين ان هذا اللفظ موضوع فى اللغة او فى اصطلاح قوم مخصوص لهذا المعنى وادعى الاخر انه موضوع لذلك المعنى من غير ادعاء اصطلاح من عند نفسه كان النزاع لفظيا حقيقيا راجعا الى اللغة او اصطلاح الغير وطريق قطع هذا النزاع هو النقل عن ارباب اللغة او الاصطلاح وان كان معنى اللفظ معلوما وكان النزاع فى ان هذا المعنى فى اى شىء يتحقق فى الخارج يعنى على اى شىء يصدق كان النزاع نزاعا حقيقيا معنويا ثم قال صلاح الدين فى قول الشارح ان المعنى الذى اه يشير الى ان للجسم معنى معينا اختلف فى تحققه انتهى وهذا النزاع معنوى وحمل كلام الشارح على النزاع اللفظى بان يراد من قوله فى ان الجسم اه فى ان معنى من المعانى الذى وضع لفظ الجسم بازائه عند اهل اللغة هل يكفى فى كونه موضوعا له لفظ الجسم اخذ مفهوم التركيب من جزئين فيه ام لا يعنى هل وضع اهل اللغة لفظ الجسم على مفهوم يتضمن هذا المفهوم وهو مفهوم التركيب من جزئين ام لا خروج عن الانصاف وسلوك فى طريق الاعتساف

ولذا قال

قال الخيالى لان اللازم هذا يريد ان تفسير الخط بالمستقيم ليس للاحتراز بل هو بيان الواقع بان اللازم من وضع الكرة الحقيقية على السطح الحقيقى المستوى على تقدير تماسهما بجزئين او اكثر وجود الخط المستقيم فان ما به التماس من الكرة يكون منطبقا على السطح فيكون مستقيما لاستقامته وقوله وان كان مطلق الخط بالفعل سواء كان مستقيما او غير مستقيم منافيا للكرة الحقيقية عندهم بناء على ما قالوا من ان وجود الخط بالفعل فرع التناهى فى الوضع وهو كون المقدار بحيث يشار الى طرفه بالاشارة الحسية لانه نهاية للسطح على ما حقق له والكرة الحقيقية غير متناهية فى الوضع لعدم وجود نهاية لها فى الاشارة الحسية وان كان متناهيا فى المقدار بمعنى انه يمكن ان يفرض فيه مقدار محدود على ما بين فى محله فظهر ان ما قال المحشى مولانا قول احمد ان وجود الخط المستدير لا ينافى الكرة ساقط جدا وكذا سقط منه ما قيل ان السؤال بان الخط المستدير ينافى الكرة ناش من الغفلة عن قوله بالفعل نعم لو قيل ان هذا الدليل المثبت للجزء الذى لا يتجزى يجوز ان يحمل على التحقيق لا الالزام على الحكماء يتوجه عليه ان الخط المستدير لا ينافى الكرة عند المتكلمين وان كان ينافيها مطلق الخط عند الحكماء لكان له نوع وجه وان كان يرد ...

ولذا قال المحشى كما لا يخفى للمتامل المنصف **قوله** فيه ان الخط المستدير لا ينافى الكرة المراد الخط المستدير بالفعل قال صلاح الدين الرومى الخط المستدير حاصل فى الكرة بالفعل عند المتكلمين وبالوهم عند الحكماء انتهى فاعتراض المحشى مبنى على مذهب المتكلمين وليس بمبنى على الغفلة عن قول الخيالى بالفعل **قال** الخيالى حاصل هذا الوجه ان كل ممكن اه وتقرير المقام هو ان كل جسم فيه اجزاء لا تتجزى لان كل جسم افتراقه ممكن وكل ممكن مقدور له تعالى ينتج ان كل جسم افتراقه مقدور له تعالى وكل ما هو مقدور له تعالى فهو ممكن الايجاد له تعالى ينتج ان كل جسم افتراقه ممكن الايجاد له تعالى وكل ما كان افتراقه ممكن الايجاد له تعالى فعند اخراجه جميع افتراقاته الممكنة الى الفعل ينتهى الى مفترقات كل منها واحد وذلك بين لان التفريق والتقسيم يوجب حصول اقسام كل واحد منها قسم واحد وذلك الواحد هاهنا جزء لا يتجزى ينتج ان كل جسم فهو عند خروج جميع افتراقاته الممكنة الى الفعل ينتهى الى اجزاء لا تتجزى وكل ما كان عند الخروج كذلك ففيه اجزاء لا تتجزى لان الكل لا ينحل الا الى ما تضمنه من الاجزاء وبيان ان ذلك الواحد هاهنا جزء لا يتجزى ان ذلك الواحد اما منقسم فيلزم ممكن الافتراق او لا والاول باطل لانه حينئذ يكون تفريقه مقدورا له تعالى فلا يكون واصلا الى النهاية لانا قد فرضنا خروج جميع الافتراقات الممكنة الى الفعل وقد فرضنا انه فيه مفترقات كل منها واحد فيلزم خلاف الفرض وذلك الفرض ليس اعتبارا محضا من عند مدعى الجزء بل لازم من فرض التفريق بالفعل الى ان يوجد لديه كما سبق فلا يرد ما قال المحشى قول احمد بقوله ان اريد الوحدة التامة لا نختار الشق الثانى ولا نسلم انه اول المحال اذ لا مجال لانكاره وهاهنا بحث من وجهين الاول انه يجوز فى الاثبات ان يقال الجسم تفريقه ممكن فلو خرج الى الواحد تفريقاته الممكنة الى الفعل ينتهى الى الجزء بالفعل فهو جزء لا يتجزى باعتبار ما مر من التفصيل والبيان الا ان يقال اذا لم يعتبر فى خروج التفريقات الممكنة الى الفعل قدرته تعالى واخراجه الكل لا نوان نقول يجوز ان يكون خروجها الى الفعل محالا وان كان ممكنا وهما او عقلا مطابقا للواقع والحال يجوز ان يستلزم محالا اخر اذ بعض الاشياء ممكن بحسب الوهم او العقل مطابقا للواقع لكن خروجه الى الفعل ممتنع نظرا الى قدرتنا العدم وفاء قدرتنا واما اذا قيس الى قدرته تعالى فلا يرد ذلك المنع اذ قدرته تعالى تعم جميع الممكنات والبحث الثانى ان المدعى ان كان اثبات وجود الجزء فى الجسم على صفة التجزى والانفصال كما يقوله المتكلمون فالدليل لا يلزم منه انتهاء المركب الى الاجزاء بالفعل عند التحليل بالفعل الا وجود ذوات الاجزاء بالفعل فيه سواء كان بعضها متصلا ببعض او منفصلا ابدا لنفى ذلك من دليل وان كان اثبات ذات الجزء وان لم يكن على صفة الانفصال والتجزى فلا فائدة فى اثباته اذ لا يهم اثباته اثبات الهيولى والصورة اذ هما انما اثباتهما لقبال الجسم **قال** الخيالى بما سبق من عدم بقاء مطلق العرض وتقريره ان الاعراض لو كانت قديمة للزم بقاؤها من الازل الى هذا الان وبقاء الاعراض باطل واما على تقرير المحشى قول احمد فلعل الاستدلال بعدم بقاء

الاعراض فقط بل مع ان القدم ينافي العدم قال الخيالي اذ القصد الى ايجاد الموجود اى ايجاده الذى قد سبق على وجوده
ممتنع بداهة لانا نعلم بوجداننا ان ما قصدناه ليس بحاصل في وقت القصد والايجاد حاصل في وقت القصد بل بعده
فكيف يقصد فالبديهي وجدانى قال الخيالي والمحال هو القصد الى ايجاده والحاصل الى القصيد اى انه يتعلق بما ليس
بحاصل في وقت القصد او بالحاصل في وقته او بالحاصل قبله والاولان جائزان والثالث ممتنع قوله فيطرا عليه العدم
في المستقبل وان لم يطرا عليه العدم في الماضي بناء على ان كلا من الشروط المتعاقبة شرط مستقبل فيتحفظ في
الازل بتعاقب الشروط التي كل منها كاف فيكون الشرط نوعا تاما فهذا يكون اعتراضا على القدم بمعنى الاستمرار
لا على القدم بمعنى المسبوقية بالعدم ويجوز ان يكون الشروط المتعاقبة الى وقت المعلول جميعا شرطا واحدا
للمعلول فالمعلول يوجد عند الاخير والاخير شرط للمعلول وما قبله شرط للاخير وهكذا فلا يكون قديما
بمعنى عدم المسبوقية بالعدم كما لا يكون قديما بمعنى الاستمرار فمورد السؤال اوسع والى هذا الاحتمال اشار
صلاح الدين حيث قال والمستند الى الموجب القديم قديم ان كان بلا شرط او بالشرط القديم فلا ينتقض بالحوادث
اليومية لانها مستندة الى المختار عند المتكلمين والى الموجب عند الحكيم لكن بشروط متعاقبة كالحركات اليومية
انتهى وههنا سند اخر وهو ان يكون المعلول بايجاب الصانع لكن بشرط حادث اختيارى فيكون موجبا في
المعلول مختارا في الشرط فلا يكون المعلول قديما لكن الاعتراض انما كان من طرف الحكيم ولم يثبت عنده اختياره
تع فتعين عنده الاعتراض على القدم بمعنى المسبوقية بالعدم او بمعنى الاستمرار بالشروط المتعاقبة قوله
بل يكون الحركة الكون في انين في مكانين الخ يرد عليه مثل ما مر وهو لزوم ان يكون الكون في الان الثاني جزء من الحركة
و السكون معا في الصورة المذكورة فلا يمتازان بالذات وليت شعري لم لا يجوز ان يفسر الحركة بالكون في ان اول في
مكان ثان والسكون بالكون في ان ثان في مكان اول الا ان يقال انه على القول ببقاء الاكوان يرد سؤال عدم الامتياز
بالذات في جميع الصور على اى تفسير كان لان الكون الذى هو الحركة عين الكون الذى هو السكون بالذات وبالعكس
والفرق ليس الا باعتبار تجدد الانات والامكنة وهو لا يوجب الامتياز بالذات نعم يجاب عنه بمثل ما يجيء في القول الثاني
في هذه الحاشية جوابا عن الايراد المذكور ان التقييد جزء اخر قوله فاذا جاز الزوال فلا يكون قديما الخ قال بعض الافاضل
وفيه بحث لان الامكان الذاتي لا ينافي القدم انتهى اقول هذا مسلم لان الامتناع في قولهم ما ثبت قدمه امتنع عدمه اعم من الامتناع
بالذات كما في الواجب بالذات ومن الامتناع بالغير كما في الواجب بالغير وما كان وجوده واجبا بالغير فعدمه ممكن بالذات لكن يمكن
الجواب عنه بان مراد الشارح من الجواز الامكان الاستعدادى والوقوعي وهو ما لا يكون طرف المخالف واجبا بالذات ولا
بالغير حتى لو فرض وقوع الطرف الموافق لا يلزم المحال بوجه وهو اخص من الامكان الذاتي اذ ما لا يكون طرف المخالف واجبا
بالذات وان كان واجبا بالغير لذاته مفهوم مسعود الرومي ولا شك ان الامكان الاستعدادى ينافي القدم لكن فيه بحث
لان

انه قد حكم على كل سكون بانه جائز الزوال ولم يقم دليل على ان كل سكون فهو جائز الزوال بمعنى الامكان الاستعدادى نعم زوال
السكون في بعض الاجسام بالفعل يدل على زوال سكون ذلك الجسم ممكن بالذات ولما كان الاجسام متماثلة
الحقائق عند المتكلمين ثبت ان كل جسم لا يأبى ذاته عن قبول الحركة وزوال السكون لان مقتضى الطبيعة لا يتخلف
لكن يجوز ان يكون في بعضها مانع عن زوال السكون بالفعل بان يكون السكون مما يقتضيه الفاعل الموجب والمقام مقام
الاستدلال فما لم يكن دليل على انتفاء المانع عن زوال السكون في كل جسم ساكن لا يصح ارادة الامكان الاستعدادى
قال الشارح وانه يمتنع وجود ممكن الخ ان كان المراد وجود ممكن ما كذلك واسطة بين الجسم والجوهر ولا دليل على ان
امتناع حتى يتم الانحصار فيهما ففير صحيح لان العين عند المتكلم مخصوص بالمتحيز كما سبق فلا يكون المجردات داخلة
لعدم دخولها في الاعيان وان كان المراد اعتراضا اخر على حصر العالم في الاعيان والاعراض فيكون الجواب ناقصا
عن دفع الاعتراض الاول ويمكن الجواب بان المراد من الاعيان ما هو المتحيز عند الحكيم وهو يعم المجرد ايضا قوله
معارضة في المقدمة وهي الكبرى لم يحمل هذا السؤال على المنع لئلا يلزم منع المقدمة المدللة ولو حمل هذا على المنع وقوله على ان عدم
على الترديد في الصغرى حاصله ان اردت انه لا دليل في نفس الامر فالصغرى ممنوعة وان اردت انه لا دليل عندك فمسلم
لكن الكبرى ممنوعة وحمل قوله وعدم حضور الجبال الشاهقة الخ على منع دليل الكبرى لكان الكلام صحيحا ايضا قوله ولم لا يجوز
انه لا يجوز ان يكون الخ الظاهر ان هذا المنع على الكبرى لان الصغرى قد سلمت في قوله السابق كلام على الصغرى مسلم لان كلامه على الكبرى ايضا
قال الشارح ومعنى ازلية الحركات الحادثة الخ جواب سؤال مقدر محصله ان اردت بلزوم ازلية الحوادث ازلية كل واحد
فالملازمة ممنوعة ولما كان هذا المنع من طرف الفلاسفة وهم يقولون بازلية حركات الافلاك بسبب ازلية الافلاك والطبيعة
ازلية كل واحد توهم ان هذا المنع منهم مخالف لمذهبهم فاورد سؤال المخالفة فاجيب عنه بان معنى قولهم بازلية الحركات هو تعاقب
الحركات لا الى بداية ومذهبهم هذا لا ما توهم انهم يسلمون انه لا شيء من جزئيات الحركة بقديم فليس مذهبهم المذكور مخالفا لهم
وان اردت ازلية جميع الحوادث بمعنى عدم تناهي الجزئيات من طرف المبدا او ازلية المطلق فالملازمة مسلمة ولكن بطلان
الثاني ممنوع فقوله والجواب الخ اختيار الشق الثالث من شقي الترديد الثاني واثبات بطلان الثاني بان المطلق ليس بازلي
لانه لا يوجد الا في ضمن كل واحد وكل ما كان كذلك فلا يكون قديما فقول الخيالي يرد عليه ان المطلق كما يوجد في ضمن كل امنع الصغرى
ومعنى قول الخيالي فيأخذ ايضا حكمها انه يأخذ حكمها الذى هو عدم وجود البداية ولما اخذ المطلق هذا الحكم كان ازليا بحسب
الحقيقة انه شيء واحد واما الجميع فهو لم يكن بوجود هذا الحكم فيه ازليا بحسب الحقيقة لان الجميع لا يوجد في الازل بل لا يجتمع في وقت
اصلا بل يكون ازليا بمعنى عدم بداية تعاقب افراده وقول الخيالي والاصوب ان يجاب الخ يعني ان الاصوب ان يجاب باختيار
الشق الاول من شقي الترديد الثاني واثبات بطلان الثاني اذ بعد تسليم تعاقب الافراد لا الى بداية لا معنى لابطال ازلية
المطلق كما عرفت قوله والا ان وان لم يكن المراد من الصفة والذات صفة واجب الوجود وذاته يكونان من جملة العالم

فلا يرد بها السؤال ولا يصح قوله وليستا من جملة العالم وفيه انه لو كانا اعمين من صفة الواجب والممكن وذاتهما لم يتعين

ان يكونا من جملة العالم معناه قوله ولهذا قال اه لا يثبت تخصيصها بصفة الواجب وذاته اذ لا يتم تسليم المدعى ايضا

قهـ لما فيه من تسليم المدعى وهو ثبوت الواجب **قهـ** الذي يباين عن الواجب وينفك عنه اه ان قلت في اعتراف

بالواجب وتسليم للمدعى فلا حاجة الى ابطاله قلت انفكاك شيء عن شيء يتصور بان لا يوجد المنفك عنه وبان

يوجد والمراد هنا الاول اه قلت هنا احتمال اخر وهو ان يكون المحدث جائز الوجود الذي لا يباين عن الواجب

ولا ينفك عنه وهو صفاته قلت ترك الامر به الاول ان الخصم وهو الحكيم لا يعترف بالصفة فلا حاجة الى ابطاله

والثاني فيه تسليما للمدعى وهو ثبوت الواجب فلا حاجة الى ابطاله **قهـ** وهذا الدليل مبني على نفيها اه الخ يعني

ان المجردات ممتنع عند المتكلمين بدلائل وهذا الدليل مبني على ذلك النفي يعني بنوا هذا الدليل عليه لا على تسليمه فاذا

ورد على هذا الدليل سؤال المبني على وجود المجردات يندفع ذلك السؤال بنفي المجردات وانما يصح مثل ذلك السؤال

اذا كان صاحب هذا الدليل ممن يسلم وجود المجردات لكن فيه انه قد سبق من الخيالي ان ادلة النفي غير تامة ايضا

فللمنع مجال **قهـ** وهو اثبات الواجب الظ ثبوت الواجب **قال** الخيالي وحمل المحدث على المحدث بالذات اه قال المولى

الشهير بالتفسيري جواب سؤال مقدر وتقديره انه لا يرد على الشارح ما ذكرت من انه يجوز ان لا يكون من جملة العالم الذي

ثبت وجوده وحدوثه اه المراد بحدوثية العالم هو كونه محدثا بالذات لا محدثا بالزمان فيدخل فيه ما ذكرته فلا يصح ان يكون

محدثا العالم وتقرير الجواب اه حمل المحدث على المحدث بالذات مما لا يساعده كلام الشارح حيث فسر المحدث في قول المص

والعالم بجميع اجزائه محدث بانه يخرج من العدم الى الوجود بمعنى انه كان معدوما فوجد خلافا للفلاسفة انتهى وحكم ذلك

المولى بان ما ذكره قول احمد في تقرير هذا السؤال فرية بلا مرية وظني ان الحق في ذلك المولى الشهير وان ما ذكره قول

احمد مبني على كون الضمير لو كان راجعا الى الاسم مع ان الظاهر انه راجع الى المحدث العالم كما لا يخفى وجهه بل قد صح نفسه

فيما سبق رجوعه اليه حيث قال والمعنى لو كان محدث العالم جائز الوجود الذي يباين عن الواجب اه وقوله فيلزم من كونه

جائز الوجود كونه من جملة مطلق العالم لم يكد يتم وجهه وقد علل تلك الملازمة بقوله لانه بالنسبة الى العالم الذي

ثبت وجوده وحدوثه ليس محدثا بالذات على زعم الخصم اه الحكيم وغاية المفهوم منه انه يكون من جملة مطلق العالم

اي من جملة كل واحد من العالمين انما هو ان لا يكون هو مع محدثا بالذات بالنسبة الى جميع العالمين اذ لو كان من جملة

ما لم يثبت حدوثه فقط وهو العقول كانت العقول وسلسلة بينه وبين ما ثبت حدوثه لانه مبدأ العقول عندهم

ولا يبطل مبدائيته بان يكون من جملتها الا ترى ان العقول بعضها مبدأ لبعض واما اذا كان من جملة ما ثبت حدوثه

ايضا فباعتبار كونه من جملة ما ثبت حدوثه يكون محدثا بالذات لما ثبت حدوثه لانه لا يتصور كون العقول وسلسلة

بهذه الحيثية لانه بهذه الحيثية حادث بالزمان والعقول قديمة بالزمان فلا يتصور كون العقول معلولا بهذه الحيثية حتى يتصور

لكونها وإطلاقه فيه ان مدلوله على تقدير كونه من جملة العالم اه فان قلت لما فرض ذلك الشيء الذي هو جائز الوجود محدثا

للعالم فعلى تقدير كونه من جملة العالم يكون مبدأ نفسه قلت نعم وان كان المبدأ على هذا الفرض نفسه في الواقع لكن كونه من

جملة العالم لا يقتضي الا دلالته على مبدأ ما لان العالم اسم لما يكون علامة على مبدأ ما لا على مبدأ هو نفسه فاللازم من

كونه من جملة العالم الدلالة على مبدأ ما فالمدلول هو مبدأ ما وان كان في الواقع منحصرا في نفسه فلا محذور والفرق

بين اذ بينهما عموم من وجه لان اقامة دليل ينتج بطلانه اعم من ان يكون على البطلان او على غيره ويلزم منه هذا البطلان

هنا على ما نقل عنه وكذا اقامة دليل على بطلانه اعم من ان ينتج البطلان او لا الخيالي فلا يرد ان الافتقار

غير الاستلزام حاصل الايراد ان ابطال التسلسل لازم ونتيجة لهذا الدليل ولا يتصور الاحتياج فيما كان لازما كما

لا يصح ان يقال يحتاج الى هذا الدليل ولا يقال بعد الاستدلال به يحتاج الى نتيجة هذا الدليل فالمورد لم يفرق بين

الابطال والبطلان فظن ان الابطال بمعنى البطلان الذي هو نتيجة الابطال الخيالي فظهر ان امر الافتقار بالعكس

يعني ان ابطال التسلسل يفتقر الى اثبات الواجب هنا شيء دقيق وهو ان اثبات الواجب على ما فسر به المحشي

قبل احد ابطال التسلسل اقامة دليل على ثبوت الواجب وعلى ما فسره الخيالي اقامة دليل ينتج ثبوت

الواجب ولا يخفى ان ابطال التسلسل انما يتوقف على خروج العلة عن السلسلة لا على اقامة ذلك الخروج

دليلا على ثبوت الواجب وان كان منتجا لثبوت الواجب فقوله امر الافتقار بالعكس انما يصح على تفسيره لا على تفسير

المحشي قبل احمد فتدبر فلا يضر مقارنة جملة اخرى احاد تلك السلسلة الظاهر هذا التقرير ان المراد

من السلسلة ما هو مركب من احاد كل منها في مرتبة والظاهر من تقرير الخيالي انها مركبة من اجزاء كل منها في مرتبة

لكن بعض تلك الاجزاء مركب من الاحاد وبعضها فرد واحد ففي تقرير كلام الخيالي به نظر لان الزائدة ربما يكون

ذا اه فيه ان الملاحظة الاجمالية يمكن ان يكون على طريق الاشتقاق وبالتطبيق تشتغل تلك الزيادة الى الاحد

فيلزم الانقطاع قد عرفت ان المراد من التطبيق ملاحظة الوهم انطباق احاد الجملة الصغرى على احاد الجملة الكبرى اجمالا

وهذا التوهم والملاحظة قد لزم من ملاحظة انطباق مبدأ الجملة الصغرى على مبدأ الجملة الكبرى وفيه انه يجوز ان

يكون انطباق افراد غير المتناهي الذي هو الجملة الصغرى على افراد غير المتناهي الذي هو الجملة الكبرى محالا في نفس الامر

بحيث يلزم من وقوعه احد المحالين وانما الممكن التطبيق العقلي الاجمالي يعني ملاحظة العقل ذلك الانطباق اجمالا

واللازم من التسلسل هو هذا الامكان اذ يمكن للعقل ملاحظة الممتنع ثم ان اللازم من ملاحظة الانطباق اجمالا

ملاحظة لازمه الذي هو احد المحالين وملاحظة المحال ليس بمحال والحاصل ان الانطباق امر محال ويلزم

من وقوعه محال اخر اذ المحال يجوز ان يستلزم محالا اخر واما ملاحظة الانطباق وفرضه وهو ممكن

ومستلزم لملاحظة المحال الذي هو لازمه لان ملاحظة المحال ليس بمحال وملاحظة الملزوم يستلزم ملاحظة اللازم

وههنا مغلطة وهو انا لا نشك ان استحالة الانطباق في نفس الامر انما يلزم من عدم التناهي فعدم التناهي مستلزم للمحال فيكون
باطلا فلا يضر المنع السابق والجواب انه ح ليس بمستلزم للمحال بل مستلزم للاستحالة وما يستلزم الاستحالة فهو ليس بمحال فعليك
بالنزق فالايراد بمعلومات الله تعالى ومقدوراته ليس بمتوجه ان كان مراده جوابا اخر مثل جواب الشارح فالظ
ان يقول ليس بمتوجه ايضا وان كان اعتراضا على الشارح بانه غير وارد فلا حاجة الى دفعه ففيه ان شرط بطلان التسلسل
الوجود والترتب وجواب الشارح مبنى على انتفاء الوجود وهذا الجواب مبنى على انتفاء الترتب فلا فرق بينهما في القوة
بل نفي الوجود اقوى اذ الترتب انما هو بعد الوجود ولهذا قال الشارح رحمه الله فلا يرد ولم يقل فيندفع الشارح
فلا يرد النقض حاصل النقض ان دليل بطلان التسلسل جار في مراتب الاعداد والمدعى متخلف لانها غير متناهية اذ يقال
لو تسلسلت مراتب الاعداد الى غير النهاية لامكن التطبيق بين الجملتين المفروضتين فيها لكن التالي باطل وجه بطلانه انه
يستلزم اما مساواة الناقص للزائد او لزوم تناهي الجملة الكبرى وحاصل الدفع انه ان اردت بقولك لو تسلسلت انه لو وجد
جميع احاده الغير المتناهية فلا نم تخلف المدعى وان اردت انه لو لم يقف عند حد فلا نم جريان الدليل اذ الملازمة ممنوعة
الخيالي فينقطع في حد ما البتة بناء على ان الوهم لا يعمل بعد انقطاع تعلق النفس بالبدن وزمان التعلق منقطع فقوله ولو سلم
عدم الانقطاع يعني انه لو سلم ذلك بناء على تجويز عمل الوهم بعد انقطاع تعلق النفس ويكون قادرا على ملاحظة امور
غير متناهية في ازمنة غير متناهية في جانب المستقبل حاصل السؤال ان المدعى وحدة الواجب ان تم هذا الدليل
انما ان كان المراد من الالهين الواجبين مطلقا فالملازمة ممنوعة وان كان الصانعين القادرين فالتقريب غير تام
اذا كان حاصل السؤال هذا الترديد فمجرد تخصيص الالهين في الدليل كما فعله الخيالي لا يدفعه فالمناسب تاخير قوله فلا يرد
الى ما بعد قوله الا ان يقال مراده الوجوب على وجه فظهر ان مراد المحشي من بيان الحاصل التشنيع على الخيالي
اي ليس بينهما امتناع الاجتماع اي في الواقع سواء كان في محل واحد او في محلين اذ لو كان المراد في محل واحد لم يفد
لان محل التعلقين متعدد ههنا لان محل احدهما السكون والاخر الحركة ولذلك قال الخيالي لان الضدين يجوز ان يحصلا
في محلين فقوله لجواز ارادة الشخص الواحد للضدين يوهم ان المراد امتناع الاجتماع في محل واحد وهو الشخص
الواحد في الشاهد وليس الامر كذلك لان الشخص محل للارادتين والكلام في تعلقيهما ومحل الضدان فلو قال لجواز
ارادة الشخص الواحد او الشخصين للضدين لكان بعيدا عن الايهام توضيح الامكانهما في انفسهما
يعني ان التضاد اعم من التدافع واضعف في المقابلة فاذا كان هو منتفيا يكون انتفاء التدافع بالطريق الاولى
فان قلت ان التدافع يجوز ان يوجد في غير مادة التضاد من انواع المتقابلات فبينهما عموم من وجه فنفيه
لا يفيد التوضيح قلت هذا مبني على ما يجيء منه نقلا عن الاخرين ان الارادتين وجوديتان لا يتوقف تعقل
احديهما على تعقل الاخرى فلو ثبت بينهما امتناع الاجتماع لكانتا متضادتين البتة فيه انه يجوز ان لا يعدم

قال

لقائله الفاضل عبد الرحمن الآمدي

قال بعض الافاضل وعدم كون احدهما صانعا يكون بالتمانع بينهما فيجوز ان لا يتحقق التمانع بينهما فلا يعدم كون احدهما
صانعا انتهى اقول الحق مع الخيالي لان امكان التمانع يكفي في استلزام عدم تعدد الصانع كما صرح به الشارح ولم يمنعه الشارح ولا الخيالي والمحشي
وان كانت تلك الملازمة ممنوعة فما وجه سكوتهم عن منعها فظهر انها مسلمة وكلام الخيالي مبني عليه وغرضه دفع قول الشارح
وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع فحاصل الدليل ح انه لو وجد صانعان مؤثران في العالم لامكن التمانع واذا امكن التمانع لا يكون
احدهما صانعا قادرا في البرهان التمانع واذا لم يكن احدهما صانعا قادرا يفسد العالم ينتج انه اذا كان الصانع المؤثر في
العالم متعددا يفسد العالم بيان الملازمة الاخيرة انه اذا لم يكن احدهما صانعا قادرا فاما ان يكون المؤثر في تاثيرهما
على سبيل الاجتماع او التوزيع اذ التوارد باطل فعلى الاول ينعدم كل العالم وعلى الثاني بعضه وعلى التقديرين يفسد العالم
ولو انا سلمنا ان استلزام امكان التمانع عدم كون احدهما صانعا قادرا ممنوع في الواقع فههنا يضر الخيالي لان الشارح ما سلمه
ومنع استلزام عدم تعدد الصانع او استلزام امكان التمانع على تقدير عدم تعدد الصانع انتفاء المصنوع اراد دفع
هذا المنع على تقدير تسليم الملازمة الاولى وان لم تكن مسلمة في الواقع فيرد الاعتراض على باطنه ايضا تامل العل وجه
التامل ان هذا الاعتراض انما يرد اذا كان وجود الصفات في انفسها عين وجودها في محلها على قياس وجود الاعراض
واما اذا كان وجودها في انفسها امرا ووجودها في محلها امرا اخر كما ارتضاه الخيالي في الوض فيما سبق فلا يرد هذا الاعتراض
لان مدار اعتراض الخيالي هو احتياج الصفة الى الموصوف في القيام والقدر البديهي من الاحتياج هو ذلك فدعوى الزائد
من هذا المحشي معروف اليه واما احتياجها في وجود انفسها على تقدير التغاير المذكور فليس ببديهي يعني الشارح
فظهر وجه ارتباطه اعلم ان كلام الشارح اشارة الى دليل كبراه بديهي وحاصله ان الواجب متصف بهذه الصفات
لانه محدث للعالم على هذا النمط البديع وكل ما كان كذلك فهو متصف بها والكبرى بديهية فقول الخيالي ثم ان اعتبار
اعتراض اخر على دفع الايراد بدل قوله ولا يخفى وحاصله على ما قرره المحشي قل احد ان اعتبار النمط البديع والنظام
المحكم في الكبرى لتكون تلك الكبرى بديهية والا اي وان لم يكن اعتبارهما لذلك بل لثبوت المحمول للموضوع في الكبرى بديهيا
او نظريا يكون ذكرهما لغوا لانه يمكن ان يستدل بحدوث العالم فقط على المدعى وكون ذكرهما لغوا باطل فيتعين اعتبارهما
في الكبرى لتكون بديهيا واذا كان اعتبارهما لذلك تكون البداهة امرا مقصودا للمستدل ومدعى ضمنيا له في اثناء
دليله واذا كان الامر كذلك فتسليم الوسط وان كان من جملة العالم وغير صادر عن القديم بالايجاب يفوت بداهة
الكبرى اذ النمط البديع لا يكون صادرا منه ح وانت ادعيت بداهتها فما يقال وارد ايضا لكن لا يخفى انه لو حمل كلام
الخيالي على ظاهره يظهر ايضا على هذا التقرير وجه ارتباط قوله والا فيمكن ان الا ان يقال اللازم على هذا التقرير اذا حمل كلام
الخيالي على الظاهر انه اذا كان له مدخلية في البديهة لم يكن لغوا وهو ليس بصحيح اذ يجوز ان لا يكون البداهة مقصودة وما له مدخلية
امرا غير مقصود فهو لغو وفيه نظر ثم ان كلام الخيالي اذا حمل على الظاهر لا يصح اعتراضا لما قبله اذ لا يلزم من ثبوت مدخليته
في كما يعرف من الظ بما فسر المحشي

في البداهة كون البداهة مقصودة واذا لم تكن مقصودة لا يضر تسليم الوسط على الوجه المذكور اذ بتسليم لم يثبت
امر مقصود بل امر استطرادي غير موثق ولك ان لا تحمل كلام الخيالي على الاعتراض بل على انه بيان فقط وتجعل قوله فيمكن
جواب الانفصال على ما فسره انه اعتبر لبداهة الحكم فالمتوقف اثبات المدعى بالحكم البديهي فلا يمكن الاستدلال بحدوث
العالم فقط لمن كان مقصوده كذلك بحيث يفيد مقصوده والا بعد ان لم يكن اعتباره لذلك فيمكن الاستدلال لانه
لانه ح لا يكون المقصود الاثبات بالحكم البديهي بل مجرد الاثبات وهو يحصل بحدوث العالم فقط ولو حمل على
ظاهره لا يصح قوله والا فيمكن اذ يفيد ح انه ان كان له مدخل في بداهة الحكم لا يمكن الاستدلال بحدوث العالم
فقط وهو غير صحيح اذ يجوز ان يكون له مدخل في بديهة الحكم لكن تلك البداهة غير مقصودة والمقصود مجرد
الاثبات فقط فلا يلزم منه عدم امكان الاستدلال بحدوث العالم فقط اذ هو يفيد المقصود ايضا
الشارح لانها اما حدود واطراف للامكنة انما يتم هذا ان لو كان اطراف الامكنة امكنة وليس كذلك لان المكان
عند المتكلمين والاشراقيين على ما صرح به القاضي مير بعد منقسم في جميع الجهات مساو للبعد الذي في الجسم
بحيث ينطبق احدهما على الاخر ساريا فيه بكليته لكن عند المتكلمين امر موهوم يملؤه الجسم على سبيل
التوهم وعند الاشراقيين امر موجود مجرد عن المادة وطرف الاعلى سطح وطرف الاسفل نقطة موهومة
هي المركز قال القاضي مير في الفصل الاول من الفلكيات جهة الفوق اعني السطح الاعلى من الفلك الاعظم وان كانت
قائمة بالمحدد الا ان جهة التحت اعني المركز ليست قائمة به والسطح والنقطة ليسا بمكانين عند الطائفتين
ولو سلم ان المكان يعم المكان المشائي وهو السطح الباطن فلا يفيد ايضا لان المركز ليس بسطح والسطح الاعلى
من الفلك الاعظم ليس بسطح باطن اي من حيث كونها زمانية يلحقها التغيير لما كان ظاهر كلام الحكماء
انه تعالى لا يعلم خصوصيات الجزئيات بل الامور الكلية الصادقة على الجزئيات كما انك قد تعلم زيدا الجزئي
بانه انسان ولا تعلم مشخصاته وكان كلام الخيالي مشعرا بهذا الظاهر وكان ذلك الكلام من الحكماء محل بحث على
ما ذكر في بعض شروح الهداية في الحكمة حمل تفسير الخيالي على ما ذكره صاحب المحاكمات من دفع ذلك البحث
عنهم بحمل مرادهم على انه تعالى يعلم الخصوصيات ايضا لكن لا من حيث تقييدها بالماضي والحال والمستقبل بل يعلمها
علما متعاليا عن الدخول تحت الازمنة ثابتا ابد الدهر ووجه الرد لكلامهم انه يلزم الجهل بالاشياء من حيث
تقييدها بتلك الازمنة والمتكلمون يثبتون علمه تعالى بالاشياء على النحو الذي ذكره الحكماء على توجيه صاحب المحاكمات
ومن حيث تقييدها بتلك الازمنة ولما اعترض عليه الحكماء بلزوم تغير العلم اجابوا عنه بان التغير في التعلق
لا في الصفة الحقيقية ولا فساد فيه الخيالي لانا نقول معنى الايجاب هو القدرة وكذا في الاختيار اذ هو مفسر
بهذين المعنيين وبهذا البيان اندفع توهم التناقض بين كلمات القوم اذ قد صرحوا في بعض المواضع ان الحكماء

اذ لم توجد وحدة الموضوع التي هي من شرط التناقض

يكون

ينكرون القدرة والاختيار وفي بعضها انهم يقولون بهما واما الارادة والمشية فالحكماء يثبتون المشية اللازمة فيكون
تعلقها باحد الطرفين واجبا عندهم وهو لا ينافي الايجاب والمتكلمون لا يستوجبون المشية له تعالى فيكون تعلق المشية
للطرفين جائزا عندهم فافترق الفريقان في المشية ايضا ثم ان تقدم القصد والاختيار زمانا عند المتكلمين فلذا
يقولون بحدوث العالم ويقولون الصادر عن الشيء بالقصد والاختيار يكون حادثا بالضرورة والحكماء يجعلون
تقدمها ذاتيا فلذا يقولون بتقدم العقل الاول وان يكون المراد انه قوله غير ذاته يعني ليس له وجود في
الخارج غير الذات وفيه انه لا يدفع اباء قولهم وعالميته زائدة لانه يشعر بالمقابلة ان علمه ليس بزائد فتأمل
الخيالي المشار اليه ان التعدد الخ لانه ذكره جوابا عن لزوم التعدد الخيالي ومنه يعلم الجواب الخ فان
المعلوم منه توقف تعدد الصفات على تغايرها لا تغايرها والجواب هو نفي تغايرها كما سبق
لا يقال اذا انتفى المغايرة الخ حاصله انه لا وجه للاشارة لزم ثبوت التعدد هذا مبني على ان مرادهم
انتفاء المغايرة بين الذات ومجموع الصفات من حيث المجموع واما اذا كان مرادهم انتفاء المغايرة بينها
وبين كل واحد من الصفات فلا يلزم ثبوت التعدد سواء كانت الصفات متعددة او لا كما يفهم مما ينقل عن الخيالي
في القول السابع بعد هذا القول وسنشير اليه هناك مع ما يرد عليه فانتظر الخيالي قيل اللزوم غير
الالتزام تقريره لا شيء من اللزوم بالتزام وكل كفر بالالتزام وهذا شكل ثان ينتج بعكس صغراه وجعله كبرى لا شيء
من الكفر باللزوم وينعكس الى قولنا لا شيء مما باللزوم بكفر وتنضم اليه صغرى وهو قولنا ذلك باللزوم اي الذوات
المتغايرة لازمة لكلام النصارى ولا يلتزمون ذلك ينتج ان ذلك ليس بكفر لان لزوم الشيء مع العلم به
التزام ولما كان اللزوم صفة اللازم والالتزام صفة اللافظ ولا يجوز حمل احدهما على الاخر فسره بقوله
المراد ان التزام شيء الخ وهذا الجواب مبني على هذا التفسير لانه اخذ في هذا الجواب ان المفهوم من الاية
انهم يقولون بذوات ثلاثة وعلى تفسير الشارح يكون الذوات اربعة لانه عد ثلاث صفات وللصفات
ذات بالضرورة واما الرازي فهو قد عد ذاتا وصفتين الخيالي وايضا ترتب الحكم الخ هذا من تتمة
الجواب انما اورده لئلا يرد ان قوله تعالى وما من اله رد لكفرهم ويجوز ان يكون كفرهم من قولهم الاخر فلا
يدل على انهم يريدون بالثلاثة الالهة قال اقول في جوابهم حاصله اختيار الشق الثاني ومنع الوحدة لعلم
انه يفهم من هذا الجواب انه يلزم الوحدة على تقدير جعلهم الذات نفس كل من الصفات سواء جعلوا كل واحدة
من الصفات نفس الاخرى او لا وعلى تقدير جعلها نفس مجموعها اذا جعلوا كل واحدة منها نفس الاخرى لكنهم جعلوها
نفس مجموعها ولم يجعلوا كل واحدة منها نفس الاخرى فلم يلزم الوحدة وفيه انهم لو جعلوا الذات نفس كل من الصفات
ولم يجعلوا كل واحدة منها نفس الاخرى لم يلزم الوحدة ايضا لانهم اذا لم يجعلوا كلا منها نفس الاخرى يحتمل ان يكون

كل منهما مغاير للآخر اولا كما هو مذهب المتكلمين وعلى تقدير التغاير يلزم ثبوت التعدد لما دل عليه كلام المحشي
قبل احد من قبل حيث قال لا يقال اذا انتفى المغايرة بين الذات والصفات والذات واحدة لزم انتفاء التعدد
لانا نقول اذا انتفى المغايرة بينهما والصفات متعددة لزم ثبوت التعدد انتهى الا ان يقال المراد فيما سبق ايضا
انتفاء المغايرة بين الذات ومجموع الصفات من حيث المجموع على قياس هذا الكلام لكنه بيّن البطلان اذ كما
لا يتصور الانفكاك بين الذات ومجموع الصفات كذا لا يتصور بينها وبين كل واحد من الصفات ولا يلزم
على تقديره لم يقل على تقدير الاتحاد ان يكون متعددا لانهم اذا لم يجعلوا كل واحدة منها نفس الاخرى يحتمل ان يكون
كل منها غير الاخرى فيلزم التعدد اولا كما هو مذهب المتكلمين فلا يكون متعددا على انه يمكن منع كونه عرضا
ايضا اذ الوحدة عدمية فلا يندرج في العرض الذي هو من اقسام الموجود كذا في شرح المواقف
حيث كان اي الواحد ادخل اي اقوى في الحق وهو عدم المغايرة فان الواحد جزء من كل عدد واما مراتب
الاعداد فليست واحدة منها جزءا من الآخر لكن بعضها لازم للبعض فان ما تحت العشرة من المراتب لازم
لها وكل من الجزء واللازم لا يغاير الكل والملزوم بالمعنى المراد هنا اذ سيصرح ان المراد من الغيرية كون
الموجودين بحيث يقدر ويتصور وجود احدهما مع عدم الآخر لكن الجزء ادخل واقوى في عدم التغاير
من الخارج اللازم اذ الملزوم موجود في الجزء ايضا وجزئيته زائدة فانه لما كان الواحد ادخل واقوى اطلق
اسم الواحد الذي هو الجزء على مجموع اشياء اتصف كل منها بعدم المغايرة لشيء آخر التي منها الواحد تغليبا
للادخل في الحق على ما ليس كذلك فقوله حيث كان بيان لوجه الغلبة التي هي مدار التغليب على انه
على هذه ليست للعلاوة بل بنائية والمعنى ان ذلك التغليب مبني على ان الحق وهو عدم المغايرة لا يتوقف على حقيقة
الجزئية بل يوجد فيما ليس بجزء لكن بمنزلته في عدم الانفكاك وعدم التغاير وهو اللازم اذ لو توقف على عدم المغايرة
على حقيقة الجزئية لا يصح تصوير الجميع بعنوان الجزئية باعتبار التغليب الحكم عليه بعدم المغايرة بل الواجب في الحكم بعدم المغايرة
على ما هو جزء حقيقة الخيالي قالوا يقال في الوصف واللغة ان هذا استدلال على ان التفسير المذكور يوافق العرف
واللغة وجه الاستدلال ان يد زيد جزئه وقدرته صفته اللازمة وهما غيران بمعنى عدم العينية كما هو مبنى
الاعتراض وليسا بغيرين بالتفسير المذكور اذ لا يمكن انفكاكهما فلو صح الغيرية هذا الكلام على معنى عدم العينية لم يصح
الكلام وقيل ان ترك التقييد لان حاصله انه لا مجال للتوهم والاعتراض حتى يحتاج الى الجواب ويرد
عليه تبادر قيد الوجود وحاصله ان التوهم مجال لتبادر قيد الوجود تامل لعل وجهه منع تبادر قيد الوجود
لان الانفكاك ضد الاتصال وهو ظ في الاتصال المكاني الا ترى انه اذا قلت هذا يتصل بهذا لا يتبادر منه الا ان احدهما
ثان بالآخر بحيث تداخل سطوحهما قلنا الجسم القديم ايضا موجود حاصله ان النقض بالجهات الذي

اذ سلم

اذ سلم ورود النقض بالجسمين وتكلف في دفعه بالتعميم مع انهما ليسا بمحققين فلزم له دفع النقض بالمجردات
بمثل ما دفع بالجسمان او السكوت وقبول الالزام وقال في شرح المقاصد الغيران ان المراد من نقل رد قول القائل بان
المراد بامكان الانفكاك امكانه بحسب الوجود الخيالي على ان الاستلزام بين العدميين باطل فان قلت هذا الكلام يوجب
بطلان كلام الشارح فما معنى ايراده في ذيل تصحيح كلامه ودفع السؤال عنه قلت قوله والا تحالفا ان معناه ان لم يكن كلام الشارح
محمولا على المبالغة بل على حقيقته فهو باطل لان تخالف الوجوديين والعدميين ظاهر مع ان الاستلزام بين العدميين باطل فتخالفهما اظهر
على انه ليس تسليما لما قبله بل بمعنى مع فظهر ان هذا الكلام دليل لبطلان كلام الشارح على تقدير حمله على الحقيقة وليس واقعا في سياق تصحيح كلامه
لكن فيه انه يفهم منه مفهوم المخالفة انه اذا حمل كلامه على المبالغة يصح بالنظر الى عدم الاستلزام بين العدميين وليس الامر كذلك
انه اذا انتفى الاستلزام فكيف يكون تعبيرا عن الاستلزام بطريق المبالغة ويمكن ان يقال المراد العلاقة وحاصله انا سلمنا انه ليس
تعبيرا عن الاستلزام على سبيل الحقيقة لكن الاستلزام بين العدميين باطل فيكون احدهما عين الآخر اذ لو تغاير الاستلزام
يؤيده ما قيل لا تمايز بين الاعدام الخيالي قد عرفت ان المراد بالانفكاك الخ هذا لا يدفع الانتقاض بالعرض مع المحل
لعدم دخل فيه بعض الصفات مع البعض الآخر الظاهر ان الضمير في راجع الى تعريف الغير فالمراد بالصفات صفات المخلوقين
مما ليس بلازم للمحل ولو قال ليخرج عنه بعض الصفات مع البعض الآخر واريد الصفات القديمة لكان اظهر مع انه غير محله
بالاتفاق ذكره لئلا يرد ان يجوز ان لا يكون الشخص غير محل وحاصل الدفع ان كونه غير محل امر متفق عليه فالسؤال الزامي
فلا يفرض كونه ممنوعا بحسب الحقيقة وكذا الكلام في قوله مع انها غيرها اتفاقا الشارح والعالم قد يتصور موجودا اه
اختيار للشق الاول وقوله بخلاف الجزء مع الكل اختيار للشق الثاني والحاصل انه اختار الشق الاول ودفع محذوره بان اراد
من صحة الانفكاك امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر ثم اختار الشق الثاني ودفع محذوره بان اراد من احد
الجانبين هو من حيث اعتباره مع وصف الاضافة الى الآخر ولم يرد في هذا الشق من صحة الانفكاك امكان التصور اذ
لا حاجة اليه يرشدك اليه قوله لا يمتنع وجود العشرة بدون زيادة لفظ التصور ولما لم يرد في الاول ما اراد هنا
لعدم الحاجة اليه بل هو مضر في الشق الاول وسبب ذلك ان الجواب ليس باختيار الشقين معا اذ لا يمكن ذلك بل باختيار
احدهما ودفع محذور احدهما لا يرد على الآخر حتى يحتاج عند اختيار احدهما الى ارتكاب ما ارتكبه عند اختيار الآخر بل الى
عنده ارتكاب ما يكون مدارا لدفع ما يرد عنده من الاعتراض الخيالي لان الكليين ليسا بموجودين في الخارج
فلا يكونان غيرين فلا يرد السؤال بهما فيما سبق لان قيد الموجود مأخوذ في تعريف الغيرين فليس كلام السائل
شاملا لهما حتى يرد على قول الشارح لا يستقيم في الوصف بانه هذا على كليته غير صحيح لان الوصف الكلي لا يتصور بدونه المحل
الخيالي وبه يظهر خلل قوله والعالم قد يتصور موجودا قوله لا خلل فيه لان الشارح قال بهذا الكلام عند اختيار الكل
الشق الاول ولم يعتبر وصف الاضافة هناك بل عند اختيار الشق الثاني كما ظهر مما قررناه فيما سبق ولعل المحشي

قوله وذكر في الشهرة اه ذكر ايرادا على قوله ولان الاجزاء الغير المحمولة كالواحد من العشرة اه حاصله ان كون الواحد من العشرة من الاجزاء الغير المحمولة ينافيه ما ذكر في الشهرة فانه يقتضي ان يكون الواحد من العشرة من الاجزاء المحمولة على العشرة اذ ليس غير العشرة بحسب الوجود وكذا يد زيد ليس من الاجزاء الغير المحمولة على زيد اذ ليس غير زيد بحسب الوجود واجاب عنه بقوله ولا يخفى ما فيه وقوله وقد خالف في ذلك جميع المعتزلة اي قد خالف جعفر بن الحارث فيما ذهب اليه من كون الواحد غير العشرة مثلا جميع المعتزلة فانهم ذهبوا الا كون الواحد من العشرة عين العشرة واما الاشاعرة فقد ذهبوا الا انه ليس عينها ولا غيرها كما عرفت فتبصر لتوردا ده

ظن ان قول الشارح بخلاف الجزء اه من تتمة اختيار الشق الاول وليس كذلك اذ ظاهر تقرير الشارح يشير الى ان امتناع وجود العشرة بدون الواحد مسلم والكلام في العكس وبتوهم الانفكاك في العكس لا يرد به السؤال على الشق الاول لان المراد من الانفكاك في الشق الاول الانفكاك من الجانبين ويكفي لنا في امتناع انفكاك وجود العشرة من الواحد فلا معنى لقوله في كتبه بخلاف الجزء اه فالصواب للمحشي ان يقول بدل هذا الكلام وبه يظهر ان العالم مع الصانع وان اندفع عند اختيار الشق الاول لكن يرد عند اختيار الشق الثاني لان الصانع من حيث العلية للعالم لا ينفك عن العالم والعالم من حيث المعلولية له لا ينفك عنه الخيالي بل لا بد من عدم اشتمال الموضوع على المحمول وفيه ان التغاير ينافي اشتمال احدهما على الاخر بناء على ان الجزء لا يغاير الكل عند المتكلمين لا يقال هذا الايراد بناء على انه يلزم لهذا القائل ان يكون الجزء غير الكل كما سيذكره الشارح اعتراضا عليه بقوله ولان الاجزاء الغير المحمولة اه لانا نقول الحمل على تقدير اشتمال الموضوع عليه من الاجزاء المحمولة واللازم له مغايرة الاجزاء الغير المحمولة الخيالي وانه تصحيف فصل قوله تصحيف اما بالتنوين ومعناه انه تصحيف فاصل بين الجملتين يعني يمنع عطف احديهما على الاخرى اذ لا يمكن عطف احديهما على الاخرى واما بالاضافة فهو من قبيل اضافة الموصوف الى الصفة ومعناه على ما ذكر واما من قبيل اضافة المصدر الى مفعوله الغير الصريح ومعناه انه تصحيف وصل الى فصل والمراد من الوصل عطف بعض الجمل على بعض والفصل ترك عطف بعضها على بعضها كما في التلخيص اذ لا يمكن عطفه على ما سبق وح لا يرد النقض باللازم لانه لا يصدق عليه انه منه هذا على تقدير ان يكون مجموع المعطوف والمعطوف عليه دليلا واحدا واما اذا كان المعطوف وحده دليلا فالنقض وارد اذ يجري الدليل هكذا اللازم لو كان غير الملزوم لصار غير نفسه لانه لن يكون الملزوم بدونه وليت شعري ما الفرق بين النسختين في ورود النقض وعدم وروده اذ لو جعل المعطوف وحده دليلا يرد النقض فيهما جميعا او ضم اليه المعطوف عليه لا يرد فيهما جميعا الخيالي وينتقض باللازم ايضا عطف على قوله تصحيف فضرورة النقض على تقدير ان يكون المعطوف دليلا مستقلا واما اذا كان مع المعطوف عليه دليلا واحدا فلا يرد النقض باللازم لان المعطوف عليه لا يجري في اللازم اذ لا يقال انه من الملزوم ويمكن دفعه على تقدير كون المعطوف وحده دليلا بان المراد بقوله وان يكون العشرة بدونه انه يلزم ان يكون ماهية العشرة متحققة وتامة بدونه وهذا لا يجري في اللازم اذ التالي ليس بباطل في صورة اللازم اذ اللازم ليس من تمام الملزوم وجزء ماهيته لان اللازم لا يتحقق بدون الملزوم الا العكس وكذا لا يجري الخيالي لا يقتضي النفسية اي لا يقتضي ان يكون نفس ما هو حتى يلزم من كونه غيرا منه كونه غير نفسه قوله وبالجملة مغايرة الشيء للشيء ما في سيان وبالجملة غيرا بعده فكيف قال وبالجملة الخيالي فلا يرد ان نيال اه تقريره ان يقال ان كل علم بالمسموع حاصل قبل وجوده ولا شيء من السمع وبالمسموع حاصل قبل وجوده ينتج من الشكل الثاني بعكس الكبرى لا شيء من العلم بسمع وهذا الايراد معارضة والدفع السابق منع لصغراها وتقريره انا لا نسلم ان كل علم بالمسموع حاصل قبل وجود المسموع لم لا يجوز ان يكون بعضه حاصلا حين وجود المسموع ويكون ذلك هو تعلق صفة العلم بالمسموع حين

حين حدوث المسموع وان كان بعضه حاصلا قبله وهو تعلق صفة العلم بالمسموع قبل حدوثه وبالصغرى الجزئية لا ينتج الشكل الاول لنا بعض العلم ليس بسمع وهو غير مضر الخيالي ومن تمسك اه الحاصل انه يرد على من تمسك به منع الصغرى وهو ظاهر ونقض اجمالا وهو هذا اي في عدم الاتحاد بان يقال الى قوله تامل لعل وجه التامل ان التمسك انما هو لعدم الاتحاد ولا يلزم منه وجود صفة السمع غاية ما في الباب انه اثبت بالدليل السمعي ثبوت السمع ودل هذا الدليل على مغايرته للعلم ثبت صفة غير العلم وهو صفة السمع فالدليل المذكور ليس دليلا على ثبوت السمع اذ ثبوته يحتاج الى الدليل السمعي ايضا فلا يلزم للمتمسك به على عدم الاتحاد ان يقول بالشم والذوق واللمس نعم لو ورد الدليل السمعي بهذه الثلثة او كان ذلك التمسك لاثبات صفة السمع لا لاثبات عدم الاتحاد فقط يلزم ان يقول بهذه الثلثة والحاصل انه يلزم للمتمسك مغايرة هذه الثلثة للعلم وهو غير باطل اذ لا يلزم منه كونها صفة له تعالى اذ كم من مغاير لصفة العلم ليس بصفة له تعالى فيلزم الترجيح بلا مرجح كذا قيل تامل ان اراد لزومه في الارادة الاولى فممنوع لان الارادة الثانية قد رجحها واما الترجيح بلا مرجح على ما في بعض النسخ فهو لازم وليس بباطل لان الارادة من شانها ذلك وان اراد لزومه في الارادة الثانية فليس على الاطلاق بل اذا كانت نسبتها الى تعلقها بالارادة الاولى وتركها متساوية ولم يكن لها اي للثانية ارادة اخرى ثالثة اذ لو لم تكن متساوية يلزم الايجاب او كان لها ارادة اخرى فينتقل الكلام اليها فاللازم اما الايجاب او الترجيح بلا مرجح او التسلسل لعل وجه التامل ونشا عنه وجه التامل هو ان المقرر عند المتكلمين انه تعالى موجب في صفاته فيكون وجود صفة الارادة بالايجاب وبعد وجودها تكون مخصصة لذاتها انتهى اي تكون مخصصة كذا تها باحد التعلقين فهم مما نقلوا فيما قيل مسامحة اذ كون وجود تلك الصفة بالايجاب مسلم عند المتكلمين فالمراد تعلقها فحاصل ما نشا عنه اختيار شق ثالث وتقريره انه يجوز ان تكون نسبتها الى التعلقين متساوية فلا يلزم الايجاب ولا تكون لها ارادة اخرى مرجحة لاحدى تعلقيها فلا يلزم التسلسل بل يكون المرجح نفس الارادة فلا يلزم الترجيح بلا مرجح الخيالي فيل عليه هذا انما يدل على مغايرة للعلم اليقيني ليت شعري لم لم يحمل هذا القائل قول الشارح عما يعلم على نفي الظن ايضا حتى يدل على مغايرة للعلم الظني ايضا وايضا ليس بمتغير غير ما تغير باعتبار انه اعلم ان كلام الخيالي دليل من الشكل الثاني لكن الحد الاوسط لم يتكرر ظاهرا لانه في الصغرى التغير المقابل للثبوت وفي الكبرى التغاير المقابل للعينية لكن نفي التغير في الصغرى يستلزم نفي التغاير يدل عليه قوله تغيرات عن معنى واحد لان الوحدة مقابل التغاير والمناسب لسابقه ان يقول عن معنى ثابت على حالة واحدة واثبات التغاير في الكبرى يستلزم اثبات التغير لكن الاول لكونه من التعقل صفة المجموع من حيث هو والثاني لكونه من التعقل صفة لكل واحد واذا عرفت هذا كان حاصل الدليل متعاكسين احدهما باعتبار لازم الحد الاوسط في الصغرى وعينه في الكبرى والاخر بالعكس كما اشار اليهما المحشي قوله احدهما تقريره الاول لا شيء من المعنى الذي نجده من انفسنا بمتغاير بتغاير الالفاظ وكل من مدلولات الالفاظ متغاير مع الاخر ينتج من الشكل الثاني بجعل عكس الصغرى كبرى وعكس النتيجة لا شيء من ذلك المعنى بمدلول اللفظ وعليك بتقرير الثاني قوله لا يستلزم المغايرة ذلك المعنى العلم التصوري تقريره كل تصور يمكن ان يوجد في بعض اوقات عدم قصد الاخبار وهو وقت الشك ولا شيء من المعنى الذي نجده من انفسنا يمكن ان يوجد في بعض اوقات عدم قصد الاخبار ينتج من الشكل الثاني بعكس الكبرى لا شيء من التصور بذلك المعنى وهو يستلزم عكسه اشارة الى مغايرة ذلك المعنى للعلم التصديقي تقريره ان المعنى الذي نجده من انفسنا يمكن ان يوجد في بعض اوقات الشك وهو وقت قصد الاخبار ولا شيء من العلم التصديقي وهو العلم بوقوع النسبة يمكن ان يوجد في بعض اوقات الشك ينتج من الشكل الثاني بعكس الكبرى لا شيء من ذلك المعنى بعلم تصديقي والادم مما ذكرها هنا توقفه على نفس الشرع تامل فيه ان الاجماع وتواتر النقل عن الانبياء اذا لم يثبتا لا يفيدان شيئا الخيالي والمعتزلة يقولون بقيام الاخذ ير د عليهم ان الاخذ اما قديم او حادث فعلى الاول يلزم زيادة شيء من الصفات على الذات وتعدد القدماء وهم يتحاشون عنه وعلى الثاني يلزم قيام الحادث بذاته تعالى فلا يصح تاويلهم قيام الان يقال انه اعتباري غير موجود في الخارج والممتنع قيام الحوادث الموجودة بذاته تعالى كما سبق الماخذ بما ذكر اي بالايجاد تامل لعل وجهه انه يجوز ان يكون مرادهم بايجاد الكلام ايجاد قدرة العباد عليه وهم يقولون بذلك وان لم يسندوا خلق الكلام الى الخلق ومن ثم ذهب الجمهور الى ازلية التعلقات كذا قيل وجه الضعف ان قوله اذا كان

قوله خلق الكلام الى الخلق الاول بمعناه والثاني بمعنى المخلوق منه

الازلي مدلوله اشارة لا دليل ابطال السند على صورة القياس الاستثنائي والمستثنى عين المقدم وكانه لبداهته لم يذكر
لكن قد سبق من الخيالي بين المعبر عنه والمدلول وان الكلام هو الاول وهو ليس بمتغير بتغير العبارات وان تغير الثاني بتغيرها
والحاصل ان استثناء عين المقدم ممنوع نقل عنه في الحاشية هذا الاعتراض ليس له فان قلت على تقدير قدم التعلقات
لا يلزم وجود الكلام بدون هذه الاقسام فكيف يرد قلت من قال بقدمها لا يقول بتعدد الكلام في نفسه بل يقول بوحدته
الشخصية في نفسه وانما يصير متعددا باعتبار تعلقه كالعلم والقدرة والجنس لا يتصور وجوده في ذاته بدون الانواع
فحاصل السؤال على مذهب القدم انه لا يجوز وحدته في ذاته لانه جنس والجنس لا يكون شيئا واحدا في ذاته فحاصل الجواب ان الكلام
ليس منقسما وجنسا باعتبار ذاته وانما هو باعتبار التعلق واما ما فيه على مذهب الحدوث فهو اما ان يراد من قوله بدون
الانفكاك الزماني فقط او الذاتي فقط او الاعم فالاول يخصه والثاني يعم مذهب القدم ايضا والثالث فانه كان المراد انه كلا
من الانفكاكين مستحيل بمعنى السلب الكلي فهو يعم مذهب القدم ايضا وان اريد انه ليس بممكن الانفكاكين كان كلاهما
بمعنى رفع الايجاب الكلي فهو يخصه الخيالي ونظيره ان زيدا الخ يعني ان الكلام شيء واحد محقق مثل زيد فكما ان زيدا
واحد بالشخص يصير باعتبار اتصافه بصفة غيرته باعتبار اتصافه بصفة اخرى فكذا الكلام باعتبار اتصافه بانه امر
غيرته باعتبار اتصافه بانه نهي وكما ان زيدا يصدق عليه من حيث اتصافه بصفة كالعلم مثلا انه زيد ان اخذ بحيثية
الاتصاف بصفة لا يخرج عن ان يكون زيدا لان زيدا اسم لذاته بلا ملاحظة صفة اصلا ولا يصدق عليه باعتبار اخذه
بهذه الحيثية انه زيد من حيث هو كاتب مثلا لانه اخذ بحيثية الاتصاف بصفة يخرج عن ان يكون زيدا من حيث
الاتصاف بصفة اخرى وحاصله ان اخذ باعتبار صفة يخرج عن ان يكون ماخوذا باعتبار صفة اخرى والاوضح ان العالم
من حيث هو ليس بكاتب والاولى ان يكون العلم هو الكتابة كذلك الكلام يصدق عليه باعتبار اتصافه بانه امر انه
كلام ولا يصدق عليه من حيث انه امر انه كلام من حيث انه نهي الخيالي واعلم ان فيه تنبيها على الترادف اي التساوي
على ما سبق من انهم يريدون بالترادف التساوي والا فهما ليسا بمترادفين ثم ان المساواة مبني على ان يكون كلام الله تعالى خاصا بحسب متعارف
شرعنا في القرآن والا فكلام الله تعالى اعم لان القرآن بحسب اللغة اعم من كل مقروء لكن في اصطلاح الشرع اختص بما نزل على نبينا
عليه السلام ثم ان وجه التنبيه غير ظاهر اذ قد يكون الخبر اعم من المبتدأ مطلقا او من وجه الا ان يقال ان الاصل المساواة بينهما
الخيالي يريد به الفصيح بحسب اللغة احترازا عن الفصيح بحسب الواقع فانه لا يلزم من كلامهم اي النقل المعتبر في المنقول
قال في التلويح ان اللفظ اذا تعدد معناه فان لم يتخلل بينهما نقل فهو المشترك وان تخلل فان لم يكن النقل لمناسبة فمرتجل وان كان
فان هجر المعنى الاول فمنقول والا فحقيقة ومجاز انتهى فظهر ان النقل يعتبر في الاقسام الثلاثة وان هجر المعنى الاول انما هو
في قسم المنقول لا في المرتجل والمجاز اعلم ان الشارح قال في شرح المقاصد ما قوله ثم اختلفوا في الوضع
من نقله بيان ان ما في هذا الشرح مخالف للمرضي عند الاشاعرة حيث حصر في هذا الشرح سبب اطلاق كلام الله تعالى
على اللفظ في علاقة الدلالة على المعنى بقوله انما هو باعتبار دلالته على المعنى وبين في شرح المقاصد ان المرضي عندنا
ان له اختصاصا اخر فيكون سبب التسمية شيئين ثم اختلفوا فقيل هو اسم الخ قوله وعلى التقديرين
الوضع من نقله ان ما في هذا الشرح مخالف لما ذكره في شرح المقاصد حيث قال ههنا فلا نزاع لهم في الوضع والتسمية
وبين في شرح المقاصد النزاع في الوضع ويمكن الجواب بان المراد ههنا انه لا نزاع في اصل الوضع وجودا وعدما
وما في شرح المقاصد النزاع في كيفية الوضع وعلى التقديرين ان اما تتمة لبيان النزاع او لبيان مخالفة ما
في هذا الشرح لما في المقاصد ايضا حيث بين ههنا ان الاشتراك بين الكلام النفسي وبين اللفظي الحادث
المؤلف من السور والايات والمؤلف هو المجموع ولم ياخذ احتمال كونه اسما للمعنى الكلي الصادق على المجموع
وعلى كل بعض فاللازم ان يصح الخ بل اللازم على هذا التحقيق اتصاف كلامه بالحروف حقيقة كما بينهم بما يذكر
اعتراضا على ما اختاره الخيالي نقلا عن الغير قيل فيه بحث اذ على ما ذكره ايضا يلزم ان يوصف كلامه بالحروف حقيقة اذ
هذا مبني على التحقيق وهو ان النوع اذا كان كلاما حقيقة يكون كل فرد كلاما حقيقة كما سبق من المحشي

بحمد الله تعالى

الاقسام ومر

بل الحكم بعضه

ولم اجد نقلا



